

شرح

الأسناذ الفاضل والعالم الكامل

الشيخ عبد الرزاق الفاشاني

على

فصول الحكمة

للاستاذ الأكبر الشيخ محي الدين بن العربي

وبأسفل صحائفه : حل الواضع الخفية من شرح بالي أفندي

الطبعة الثالثة

١٤٠٧ هـ = ١٩٨٧ م

شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر
محمد محمود إسماعيل وشركاه - خافض

(أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَتَقَدَّرُ)

(قرآن كريم)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الأحد بذاته وكبريائه ، الواحد بصفاته وأسمائه ، المتعالى عن أن يتكرر بكثرة النسب والتعينات ، المتجلى بأحدثه في صورة الأكوان والكثرات ، فلا كثرة في المظاهر والأسماء تكثره ولا تكرر في تعاقب تارات التجلى تكرر ، تجلى بذاته لذاته وظهرت الحقائق والأعيان وجعلها براقع وجهه بوجوده ، وعلمنا بعلمه فأشهدنا ذاته بشهوده : الصلاة والسلام على من جمع فيه مراتب الوجود بأسرها ، وجعل في يده مفاتيح الغيوب فأوحى إليه بنشرها ، محمد الذى أوتى جوامع الكلم ليكمل بها طوائف الأمم ، ويعلم جميع الخلائق لطائف الحكم ، فختم به ما أودع من الكمال عالم التكوين والإبداع ، وضبط بوجوده نظام الكل من الأصناف والأنواع ، وعلى آله وأصحابه وأنباعه الذين كشفوا الحجب عن جمال وجهه الباقى ، فتلاأت سبحاته متساطعة إلى يوم التلاقى :

(وبعد) فإن الزمان لما تقاصرت أذباله ، وكادت ترتفع بانكشاف الحق أسبالة ، ونطق الحق على لسان الخلق بأسراره ، وزهق الباطل بتشعشع أنواره ، واقتضت الحقيقة أن تهتك أستارها ، وطفقت في كل سمع يحدث أخبارها ، أقبل على جماعة من إخوان الصديق والصفاء ، وأرباب الفتوة والوفا ، من أهل العرفان والتحقيق ، ومن أيدته العناية بالتوفيق ، خصوصاً كالصاحب المعظم العالم العارف الموحد المحقق شمس الملة والدين ، قدوة أرباب اليقين ، محمد بن مصلح المشتهر بالتبريزى متعه الله بما فيه وأطلعه على خوافيه ، أن أشرح لهم كتاب [فصوص الحكم] المنسوب إلى الشيخ الكامل المسكن البحر الخضم ، محيي الملة والدين أبى عبد الله محمد بن على المعروف بابن العربى الطائى الحاتمى الأندلسى ، قدس الله روحه ، وكثر من عنده فتوحه ، شارطين على أن لا أكتب شيئاً من جواهر كنوزه ، وأبرز ما أمكن من معضلات مخفياته ورموزه ، فأسعفتهم إلى ملتسمهم وصرفت عنان همى إلى تسهيل مقتبسهم ، مجتهداً فى حل ألفاظ الكتاب ، بقدر ما يسر الله لى من فهم ما هو الحق والصواب ، معتمداً بالله فيما أتصدى من المواقف ، فإنه أصعب ما يقصد من مطالب الأنعام ،

سائلا إياه أن لا يكلني فيما أعانيه إلى نفسي، وأن يكلاني بإلهامه الحق عن تصرفاته عقل وحدي، وأن يلقني إلى قلبي ما ألقاه إلى من يلقاه، ويحفظني عن الخطأ والزلل فيما أطلبه وألقاه :

وقد قدمت أمام الكلام ثلاث مقدمات تحتوى على أصول فصوص الحكم هذه الكلمات :

الأولى : في تحقيق حقيقة الذات الأحدية ، حقيقة الحق المسماة بالذات الأحدية ، ليست غير الوجود البحث من حيث هو وجود ، لا بشرط اللاتين ولا بشرط التعين ؛ فهو من حيث هو مقدس عن النعوت والأسماء لانتعت له ولا رسم ولا اسم ، ولا اعتبار للكثرة فيه بوجه من الوجوه ، وليس هو بجوهر ولا عرض ، فإن الجوهر له ماهية غير الوجود وهو بها جوهر ممتاز عن غيره من الموجودات والعرض كذلك ، وهو مع ذلك محتاج إلى موضع موجود يحمل فيه ، وما عدا الواجب فهو إما جوهر وإما عرض ، فالوجود من حيث هو وجود ليس مما عدا الواجب وكل ما هو وجود مقيد فهو به موجود ، بل هو باعتبار الحقيقة غيره باعتبار التعين فلا شيء غيره بحسب الحقيقة . وإذا كان كذلك فوجوده عين ذاته ، إذ ما عدا الوجود من حيث هو وجود عدم صرف ، والوجود لا يحتاج في امتيازهِ عن العدم إلى تعين نقي امتناع اشتراكهما في شيء إذا لعدم لاشيء محض ولا يقبل العدم وإلا لكان بعد القول وجودا معدوما ، كما لا يقبل العدم للصرف الوجود كذلك ، ولوقبل أحدهما تقيضه ، لكان من حيث هو بالفعل تقيضه وهو محال ، ولافتضاء القابلية التعدد فيه ولا تعدد في حقيقة الوجود من حيث هو وجود ، بل القابلية لها الأعيان وأحوالها الثابتة في العالم العقلي يظهر بالوجود وينفي بالعدم ؛ وكل شيء موجود بالوجود فعينه غير وجوده فلم يكن وجودا ، وإلا فإذا وجد كان للوجود وجود قبل وجود وجوده ، والوجود بذاته موجود فوجوده عينه وإلا لكان ماهيته غير الوجود فلم يكن وجودا ، وإلا فإذا وجد كان للوجود وجود قبل الوجود وذلك محال ، فالوجود بذاته واجب أن يوجد بعينه لا بوجود غيره ، وهو المقوم لكل موجود سواء لأنه موجود بالوجود ، وإلا لكان لاشيئا محضا ، فهو الغنى بذاته عن كل شيء والكل مفتقر إليه الأحد للصمد القيوم ، - أو لم يكن بربك أنه على كل شيء شهيد - .

الثانية : في بيان حقائق الأسماء ولا تناهيا . اعلم أن ذات الحق تعالى من حيث هي هي يقتضى علمه بذاته بعين ذاته لا بصورة زائدة على ذاته وعلمه بذاته يقتضى علمه بجميع الأشياء على ما هي عليه في ذاته وذلك الافتضاء هو المغيبة ، وقد تطلق عليها الإرادة لكن الإرادة أخص منها فإنها قد تتعلق بالزيادة والنقصان على سبيل الحدوث والظهور والكون في المظاهر الكونية في العالم الأعلى والأسفل بالإيجاد والإعدام ؛ والإرادة إنما تتعلق بالإيجاد

ولا يقع بالإرادة إلا مقتضى المشيئة الأولى كما أشار إليه في النص اللقماني في عموم المشيئة وخصوص الإرادة ؛ فنسبة الصفات الذات الأحدية إلى الصور العلمية المتعينة بعد التعين الأول الثابت للجوهر الأول وهي النسب الأسمائية ؛ لأن كل نسبة صفة والذات مع أية صفة كانت اسم وأولها النسبة العلمية التي تعينت بها الأعيان ، لكن العلم لا يتصور إلا بالحياة فالحيوة والعلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر والكلام أمهات الصفات ، وهي نسبة ذاتية إذا اعتبرت مع الذات حصلت الأسماء السبعة التي سماها الشيخ في الفتوحات الأئمة السبعة ؛ فالذات بحسب هذه النسب اقتضت الجوهر الأول ، وظهرت الموجدية والأولية والخلق والمبدئية والأمر وسائر الأسماء المنسوبة إلى الإبداء ، فالسبعة الأولى تسمى الأسماء الإلهية ، والثانية تسمى التالية لأنها توابع الأولى فظهرت بتعيين الجوهر الأول الذي ينفصل عنه حقائق الأعيان لسبب الذات إلى كل معين علمي ، وتعدد النسبة بتعدد الحقائق وأحوالها وأحكامها فتعددت الصفات والأسماء وهي أسماء الربوبية وحضرتها : أي حضرة الأسماء الحضرة الواحدية ، ولكل اسم من السبعة نسبه إلى كل عين فللذات بحسب كل عين اسم وتلك الأعيان أيضا أسام لكونها عين الذات مع التعين ، ولكل عين إلى جزئياتها الحادثة في العالم نسبة والحوادث غير متناهية فأسماءه تعالى غير متناهية ، ولهذا وصفها بأنها لا يبلغها الإحصاء ، وهي تقتضى وجود العالم بل هي ملكوتها التي يدبر الله الملك الحق بها ملك العالم وكل اسم رب الملكوت الذي هو مقتضاه لأن الله تعالى يرب الأكوان بها ، فاعلم بأن هذا الأصل نافع في حل أكثر فصوص الكتاب والله الهادي :

الثالثة : في بيان الشأن الإلهي : اعلم أن الشأن الإلهي والأمر التدبيري دوري ، فإن الحضرة الأحدية إذا اقتضت التعين الأول والعين الواحدة المسماة بلسان أهل الذوق البرزخ بين أحكام الوجوب والإمكان المحيط بالطرفين كانت الذات الأحديه باعتبار الشئون الأسمائية الحضرة الإلهية والواحدية ، وتلك العين هي القلم الأعلى ، وتنشعب إلى عقول كثيرة لا يعلمها إلا الله ثم النفوس والأفلاك ، وتتفاوت مراتبها في الإحاطة بحسب تفاوت العقول التي تفيض منها وقلة الوسائط بينها وبين الذات وكثرتها ، وإذا شئى العقل الأول القلم الأعلى سميت النفس الكلية باللوح المحفوظ ، لانتقاشها بما يفيض من القلم عليها من العلوم والنفوس المنطبعة في الأفلاك ، المنتقشة بصور الحوادث الجزئية الزمانية بمجموعها اللوح القدرى ، وينتهى إلى العناصر ثم يرجع إليه بالتركيب والتمزيج في صور المواليد الثلاثة ومراتبها ، حتى يصل إلى الإنسان منصبغا بصبغ جميع المراتب ، فإن ترقى بالعلم والعمل وسلك حتى انتهى إلى الأفق الأعلى ورجع إلى البرزخ الجامع كما نزل منه يبلغ الحضرة الإلهية ، وانصف به صفات الله بحسب ما قدر له من الإمكان وسبق العلم به عند تعين عينه ،

واتسم بما أمكن به من الأسماء الإلهية التي هي مفاتيح غيبه، واطلع على ما في تلك الخزائن من العلوم ولم يبق بينه وبين الحضرة الأحادية حجاب فناسب بأحادية جمعيته البرزخ الجامع واتصل بالنقطة الأحادية وتم به دائرة الوجود، فكان أولاً باعتبار حقيقته وآخرها بانتهاء أحكام الكل إليه، إذ كان من الدائرة بمثابة النقطة التي انتهت الدائرة بها إلى أولها : ولما كانت الموجودات بأسرها كدائرة هو نقطتها الأخيرة وهو جزء من العالم أشبه العالم بالخاصة فإنه حلقة، ومن حيث أن الإنسان من جملة أجزاء العالم انتقش بنقش العلوم التي في الحضرة الإلهية، وجعل سر أسمائه وصفاته وختم به العالم بأسره، شبه بالفصل من الختام فألحق تعالى بحسب أسمائه الحسنی يدبر أمر الوجود باقتضاء هذه الأسماء أكوان العالم، ويرب بالأسماء التالية التي أسماء الربوبية كلها بما يحتاج إليها وتطلبها ويمدها ويباغها إلى كمالاتها التي هي معاني الأسماء الإلهية في الإنسان الكامل البالغ إلى الحقيقة الإلهية فيربيه الأسماء الإلهية حتى تتصف بها، وهذه الإضافات والإمدادات هي الشئون الإلهية، ثم يتولى بلداته ربوبية هذا الإنسان ويؤيده بجميع أسمائه، فيعبده هذا الإنسان حتى عبادته بالعبودية الذاتية وليس وراء عبادة الله قرينة.

بسم الله الرحمن الرحيم

(الحمد لله) حمد الله على ما أنعم به من معرفة الحكم المنزل على قلوب أنبيائه ، التي بينها وفصلها في فصوص كتابه ، فلذلك وصفه بمادل على مقصده ، مراعاة لراحة الاستهلال وهو قوله (منزل الحكم على قلوب الكلم) ، والحكم جمع الحكمة وهي العلم بحقائق الأشياء وأوصافها وأحكامها على ما هي عليه بالأقوال والأفعال الإرادية المقتضى لسدادها وصوابها ، فإن من العلوم ما لا يتعلق بالأفعال كعرفة الله تعالى والحقائق المجردة من الأسماء الإلهية ، وعلوم المشاهدات والمعارف الذوقية من المعاني الكلية ، وهي علوم الأرواح : ومنها ما يتعلق بها ولا يقتضى إنقائها وسدادها كعلوم النفوس الجزئية المدركة بقواها . ومنها الجامعة للكلية والجزئية الفائضة أصولها من الأرواح المضبوطة جزئياتها وفروعها ، المحكمة بانطباق كلياتها على جزئياتها ، الميقية جزئياتها بكلياتها وهي حكم القلوب المتوسطة بين الأرواح والنفوس والكلم مستعارة للدوات الأنبياء والأرواح المجردة عن عالم الجبروت المسمى باصطلاح الإشراقين الأنوار القاهرة إما لأنهم وسائط بين الحق والخلق تصل بتوسطهم المعاني التي في ذاته تعالى إليهم كالكلمات المتوسطة بين المعكلم والسامع لإفادة المعنى الذي في نفس المتكلم للسامع أو لتجردها عن المولد وتعيينها بالإبداع وتقدسها عن الزمان والمكان الموجودة بكلمة كن في عالم الأمر إطلاقاً لاسم السبب على المسبب ، والدليل على الاستعمال بالمعنى المذكور قوله تعالى - إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته - وقوله عن الملائكة - إن الله يبشرك بكلمة منه - وقول النبي صلى الله عليه وسلم في دعواته «أعوذ بكلمات الله التامات ، وأعوذ بأتمك الأعظم وبكلمتك التامة» وهنا خصوصية بدوات الأنبياء بقرينه إضافة القلوب إليها : وقد تطلق الكلمة على كل موجود يصدر من الله تعالى لدلالاتها على معان في ذاته ولهذا قيد المجردات بالتامات (بأحدية الطريق الأتم) الطريق الأتم : الصراط المستقيم لأن الأتم القرب وأقرب الطرق المستقيم ولا يكون إلا واحداً أي الطريق التوحيد الذاتي المشار إليه في سورة هود بقوله تعالى - مامن دابة إلا هو آخذ بناصيته إن ربي على صراط مستقيم - يعني بالحقائق (من المقام الأقدم) الذي هو أحدية الذات المفزعة عن مكثر الأسماء والصفات إلى قلوبهم بلا واسطة ، فإن الأحدية سارية في الكل وسريانه بذاته صراطه المستقيم ، ولا أقدم من الذات فوصف الطريق الأتم وصف بالمصدر ، كما

وتخصيص الحكم والكلم بالحكم والأنبياء المذكورين في الكتاب ؛ نسب من التعميم فاللام للعهد والإنزال الإبداع لامن التنزيل اه اتحاد الأشخاص في الأنواع أو اتحاد الأنواع في الأشخاص وبه حصل الحبقة بين الناس الذي يوجب محبة الله وإياهم التي توجب رحمة الله بهم ولو لم يكن الاتحاد لوقع الاختلاف والمداوة التي توجب عقاب الله ، فالأحدية أعظم لعمه من الله لنا ولذا خص أحد به اه بالي .

يقال طريق قصد ، قال تعالى - وعلى الله قصد السبيل - وقوله بأحدية ، متعلق بمنزل إما بمعنى الظرفية كقولك حجبت بطريق الكوفة ، وإما بمعنى اللام وتضمنين الإنزال معنى الإخبار ، والأمر كقولك أنزل القرآن بتحليل البيع وتحريم الربا ، أى آمرا ومخبراً بأن الطريق الأقرب واحد ليس إلا التوحيد الدائق ، كقوله تعالى - قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم - الآية :

قوله (وإن اختلف الملل والنحل) إشارة إلى اعتراض جوابه (لاختلاف الأمم) كأنه قيل إن كان طريق نزول الحكم إلى قلوب الأنبياء هو المراد من إنزال الحكم طريقاً واحداً فلم اختلفت أديانهم ؟ فأجيب بأنه لاختلاف استعدادات الأمم اختلفت صور سلوك طريق التوحيد وكيفية سلوكها ، مع أن المقصد والمراد وحقيقة الطريق واحد كالخطوط الواصلة بين المركز ونقط المحيط ، فإنها طرق شتى باعتبار اختلافات محاذيات المركز لكل واحدة من النقاط المفروضة في المحيط ، مع أن الكل طريق من المحيط إلى المركز ، وكالمعالجات المختلفة التي يعالج بها طبيب واحد لأمراض مختلفة ، فإن المراد واحد وهو الصحة وكلها في كونها طريقاً في رد المرض إلى الصحة واحد ، فطريق نزول الحكم إلى الأنبياء واحد والمراد منه هو الهداية إلى الحق ، فطريق التوحيد واحد لكن اختلاف استعداداتهم اقتضى اختلاف الملل والنحل ، فإن إصلاح كل أمة يكون بإزالة فساد يختص بها ، وهدايتهم إنما تكون من مراكزهم ومراتبهم المختلفة بحسب طباعهم ونفوسهم (وصلى الله على محمد المصطفى من خزائن الجود والكرم) المهمة قوة القصد في طلب كمال يليق بحال العبد ، فعلة من المهم بمعنى القصد ، أى نوع منه كالجلسة من الجلوس ولكل طالب استعداد خاص بطلب بهويته لما يابى به وتلك الاستعدادات من مقتضيات أسماء الله تعالى وكل اسم يقتضى استعداداً خاصاً فهو خزنة كمال يقتضيه ذلك الاستعداد في الحضرة الواحدية التي ظهرت فيها الأعيان وفصلت فتلك الأسماء خزائن الجود والكرم : ولما كان محمد انعام صلى الله عليه وسلم ، صاحب الاسم الأعظم الشامل لحقائق جميع الأسماء ، كان ممد الكل همه بما في خزنة الاسم الذي يرب الحق تعالى صاحب تلك المهمة به :

قوله (بالقليل الأقوم) متعلق بالممد فهو القول الحق الذي هو أعدل الأقوال ، من قام إذا اعتدى واستوى ، يقال أقام العود إذا قومه وعدله ويسمى القيام من الركوع الاعتدال (محمد وعلى آله وسلم) وإنما كان قوله أقوم الأقوال ، وإن كان قول كل نبي حقاً لأنه

أى وإن اختلفت في فروع الأصل السبب اختلاف الأمم وهذا أيضاً نعمة عظيمة به ترتفع المضايقة ويحصل الوسعة التي توجب استراحة الأبدان والأرواح اه بالى .

(القليل الأقوم) السلام الأباغ الجامع بين التشبيه والتفزيه هل وجه الاعتدال بحيث لا ميل إلى طرفيه وهو القرآن الكريم بالنسبة إلى سائر الكتب السبئية ثم كلام الرسول بالنسبة إلى كلام سائر الأنبياء اه . يجوز حذف الآل هل ممد المصطفى يخرج من الإمداد على محمد فيدخل فيه ورائه وكلا العنيين حسن اه بالى

أكملهم وأتمته خير الأهم ومصدر قوله التوحيد الداعي من مقام - قاب قوسين أو أدنى فأوحى إلى عبده ما أوحى - وهو المقام الأقدم المقوم لكل اسم ، فيفيض بقوله منه ما في كل اسم من المعاني والحقائق على كل استعداد ما يطلب بهمته ، وأما سائر الأنبياء فيفيض كل منهم بقوله ما في بعض الأسماء ، فنعسى أن يكون في أمته من يطلب بهمته معنى لم يكن عند سائرهم فيقوم قوله بحاجة البعض دون البعض ، وأما نبينا صلى الله عليه وسلم فيقوم بمطلوب الكل فيكون قوله أقوم :

(أما بعد : فإن رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في مبشرة أدبتها في العشر الآخر من المحرم ، سنة سبع وعشرين وستائة بمحروسة دمشق وبيده صلى الله عليه وسلم كتاب ، فقال لي : هذا كتاب فصوص الحكم خذهُ واخرج به إلى الناس ينتفعون به ، فقلت : السمع والطاعة لله ولرسوله وأولى الأمرنا) المبشرة في الأصل صفة الرؤيا ، وهي من الصفات الغالبة التي تقوم مقام الموصوف فلا يذكر معه الموصوف كالمطحاه فلا يقال رؤيا مبشرة كما لا يقال أرض بطحاه :

قوله (كما أمرنا) أشار إلى قوله تعالى - أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم - قوله (فحققت الأمنية) أي جعلت أمنيته حقا كأنه كان يتمنى أن يأخذ من الرسول هذا العلم والإذن بإفشائه ، فإذا رأى هذه الرؤيا تحققت أمنيته ، إذ كان الكتاب الذي أعطاه في المنام صورة هذا العلم الذي فاض من روحه عليه الصلاة والسلام عليه (وأخلصت النية وجردت القصد والهمة إلى إبراز هذا الكتاب كما حده لي رسول الله من غير زيادة ولا نقصان وسألت الله أن يجعلني فيه) أي في هذا الكتاب (وفي جميع أحوالي من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سلطان ، وأن يخصني في جميع ما برقه بنائي وينطق به لساني وينطوي جنائي بالإلقاء السبوحى والنفث الروحى) أي يخصني فيما أكتب وأقول ، ويقع في قلبي بالخاطر الحقائق السبوحى من الحضرة الأحدية بلا واسطة وبواسطة الروح وهو الملك كما قال صلى الله عليه وسلم « نفث روح القدس في روحي أن نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها » والخواطر أربعة : الخفاني والملكي وهما اللذان سألهما في دعائه ، والشيطاني وهو الذي اعتصم بالله منه في قوله وأن يجعلني فيه وفي جميع أحوالي من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سلطان ، أي

(كتاب فصوص الحكم) من إضافة المسمى إلى اسمه ، فسمى الكتاب الحسى باسم الكتاب المثالي

لتطابقهما معنى من غير زيادة ولا نقصان اه بالي .

فيكون الرسول وإعطاؤه مثلا مقدمة كلية من الشكل الأول والشيخ وأخذهُ بقوله الدمع مقدمة أخرى فيها أوجد الله روح هذا الكتاب في قلب الشيخ اه بالي .

(الإلقاء السبوحى) الإلهام الرحاني المنزه عن مدخل الشيطان (والنفث الروحى) فيض الروح

الأعظم على الأرواح المقدسة .

تسلط بوسوسة ، والنفساني هو الذي احتزمنه بقوله (في الروح النفسى) إذ الروح هو القلب الخائف ولا يكون الخائف إلا في الجهة التي تلى النفس منه وهو المسماة بالصدر ، فنسبه إلى النفس طلبا لأن يبلغ الإلقاء أو النفث ذلك الوجه الذى يلها فينور ويشغله بالمعنى الغيبي ويتأثر منه النفس فلا تؤثر فيه بالوسوسة إذ لا تكون في حالة التأثير مؤثره ولذلك قيد التخصيص بالإلقاء (بالتأييد الاعتصامى) فإنه لولا تأييده تعالى وتوفيقه للاعتصام لاستولت النفس عليه فصارت مؤثرة فيه لامتاثرة (حتى أكون مترجما لامتحكما ليعحقق من يقف عليه من أهل الله أصحاب القلوب أنه مع مقام التقديس) أى الحضرة الأحدية والروحية المقدسة (المنزهة عن الأغراض النفسية التي يدخلها التلبس) أى الأغراض الدنيوية التي يمكن أن تلبس بإظهار أنه لوجه الله ويلحقها الرياء والنفاق (وأرجو أن يكون الحق لما سمع دعائى قد أجاب ندائى ، فما أتى إلا ما يلقى إلى) ثم لما كان قوله أن يخصنى بالإلقاء السبوحى والنفث الروحى ، وقوله (لا أنزل فى هذا المسطور إلا ما ينزل به على) توهم أنه كان يدهى النبوة احترز عنه بقوله (ولست بنبي ولا رسول ولكنى وارث) للعلم من النبي ببركة صحة المتابعة لقوله عليه الصلاة والسلام « العلماء ورثة الأنبياء » (ولا آخرنى حارث) أى لأريد بإظهار هذا العلم الحظ الدينى بل الآخرى :

فن الله فاسمعوا وإلى الله فارجعوا
فلذا ما سمعتم ما أتيتكم به فمضوا
ثم بالفهم فصلوا بحمل القول واجمعوا
ثم منوا به على طالييه لا تمنعوا
هذه الرحمة التي وسعتكم فوسعوا

والفاء في البيت الأول السببية وتقديم الصلة للتخصيص ، أى إذا كان ما أقوله إنما يكون بالإلقاء السبوحى فلا تسمعهوا إلا من الله لأمنى وإليه فارجعوا لإلى قولى (ومن الله أرجو أن أكون ممن أيد فتأيد وأيد وقيد بالشرع المحمدى المطهر فتقيد وقيد ، وأن يحشرنا في زمرة كما جعلنا من أمته) ظاهر (فأول ما ألقاه المالك على العبد من ذلك) .

(في الروح النفسى) أى في القلب المنسوب إلى الصدر طرف للنفث والإلقاء على سبيل التنازع بضم الراء وسكون الواو وفتح النون وسكون الفاء اه بالى .

ولما بين كيفية وصول الكتاب من يده عليه الصلاة والسلام على الوجه التنزيهى عن التلبس بقوله (فإنى رأيت) ثم بين كيفية وصوله من يده إلى الشهادة منزها كذلك بقوله (لحقت الأمية) أراد أن يبين المقصود منه فقال (حتى أكون مترجما لامتحكما) يعنى أن معانى الكتاب وألفاظها ونظمها وترتيبها لو كتبتها وغير ذلك كلها من إلقاء الحق وليس له تحكيم وتصرف في ذلك اه بالى .

(ولا آخرنى حارث) ويدل ذلك على أن الكمال وإن كانوا يعبدون الله يريدون أجر الآخرة من دخول الجنة والنجاة من النار وتكون عبادتهم خالصة عن الأغراض النفسانية إذا رادتهم عين إرادة الله فلا يعبدون في كل مقام إلا الله وبالله خالصا ومخلصا .

(فصل حكمة إلهية في كلمة آدمية)

لما استعار الفصل لنوع الإنسان وحقيقته المعبر عنه بآدم، كما قال في نقش الفصوص وأعني بآدم وجود العالم الإنساني، على أن العالم كالحاتم والإنسان كفضه كان قلب كل إنسان عارف بالله كامل فصا هو محل حكمته المخصوصة به، كما قال: منزل الحكم أهل قلوب السكلم، فإن لكل نبي مرتبة من الكمال هي جملة علوم وحكم متحدة بأحدية الاسم الإلهي الذي هو ربه، فلذلك نقل الفصل من قلبه الذي هو محل حكمته إلى الفصل المشتمل على تلك الحكمة وسماه به للمناسبة: ثم لما كان الإله المطلق الذي هو معبود الكل بذاته وجميع صفاته لا يتجلى إلا في هذا النوع فخص الفصل المشتمل على الحكمة الإلهية بالكلمة الآدمية (لما شاء الحق سبحانه) المشيئة: اقتضساء الذات لما يقتضيه العلم فهي لازمة لجميع الأسماء، لأن كل اسم إلهي هو الذات مع صفته فقتضى الذات لازم لكل اسم ولهذا قال (من حيث أسماؤه الحسنی التي لا يبلغها الإحصاء) أي لما شاء مشيئة ذاتية أزلية نافذة في جميع الأسماء بحسب تطلب الكل أي الذات مع جميع الأسماء (أن يرى أعيانها) بظهورها وظهورها اقتضاؤها لوجود العالم مع ما فيه حتى الإنسان ولهذا قال (وإن شئت قلت أن يرى عينه) لأن أعيانها عينه باعتبار كثرة التعينات والنسب في كون جامع يحصر الأمر كله) وهو الإنسان الكامل والعالم معه:

قوله (لكونه متصفا بالوجود) علة لرؤيته تعالى عينه في السكون الجامع: أي لسكون ذلك السكون الجامع متصفا بالوجود وذلك لأن الوجود الإضافي عكس الوجود الحقيقي المطلق، فإن الحقيقي المطلق الواجب المقوم لكل شيء الذي وهو الحق تعالى إذا ظهر في الممكن تقيد به وتخصص بالحل فكان ممكنا من حيث التخصيص والتقييد، وكل مقيد اسم فهو اسمه النور من حيث الظهور وكان كعكس صورة الرائي في المرآة المحلولة التي

(من أيد) أي من أيده الله بالتأييد الاعتصام وهو تجليه له بالربوبية وظهوره بكمال المالكية (فتأيد) بقوله هذا التجلي وهو مقام عبوديته وأيد آخرين يمثل مأيد به وهو مقام ربوبيته بالي . (لما شاء الحق) أي لما اقتضى بالحب الذاتي ولما ههنا عبارة عن الامتداد المنعوى من الأزل إلى الأبد بمقارئة المشيئة الأزلية، ولم يقل أراد فإن عاداتهم في حصول مراداتهم الصليق بالمشيئة بالإرادة، وذكر اسم الحق ولم يقل الله ليعلم أن السلطنة لإيجاد الكون لهذا الاسم وسائر الأسماء توابية لذلك، ذكر فردا حيث شاء الحق، وجما بقوله (من حيث أسماؤه الحسنی) فإنه من الأسماء الحسنی فذكر تكرارا إجمالا وتفصيلا تعظيما لشأنه اه بالي .

فقد أسند المشيئة المتعلقة بالرؤية بقوله (أن يرى أعيانها) إلى الفيض المقدس، وبقوله: أن يرى عينه إلى الفيض الأقدس، وأشار إلى اتحادهما بقوله (وإن شئت قلت في كون) أي في الوجود (جامع يحصر الأمر) أي المطلوب رؤيته وهو أعيانها أو عينه (لكونه متصفا بالوجود) أي ذلك الوجود الجامع بن المنشأة الروحية والجسمانية كما قال فيها بعد غايات رتبة الأحاطة والجمع بهذا الوجود .

يرى الناظر صورته فيها وفي بعض النسخ لكونه متصفا بالوجوه ، فهو حلة للحصر أى يحصر الأمر الإلهم كله لكونه متصفا بالوجوه الأسمائية فإن كل أمم وجه يرى الحق نفسه فيه بوجه ويرى عينه من جميع الوجوه فى الإنسان الكامل الحاصر للأسماء كلها واللام فى الأمر للاستغراق أى يحصر الأمور كلها أو بدل من المضاف إليه بمعنى أمره وهو إيجاد (ويظهر به سره إليه) منصوب عطفا على يرى ، أى يرى عينه فى كون جامع ويظهر بذلك الكون سره ، أى وجوده الخفى إليه أو مرفوع عطفا على يحصر ، أى فى كون يحصر الأمر ويظهر سر الحق تعالى به إليه وإليه صلة ظهر بمعنى له يقال ظهر له وإليه بمعنى : وقد وجدت فى نسخة قرأها الشيخ العارف مؤيد الدين الشارح للكتاب هذا على الشيخ الكامل صدر الدين القنوى بخطه بالوجوه . وفى نسخة : ويظهر بالنصب والرفع معا . قوله (فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ماهى مثل رؤية نفسه فى أمر آخر يكون له كالمرأة) تعليل للمشبهة المذكورة يتضمن الجواب عن اعتراض مقدر ، وهو أن الله تعالى أزل اللذات والصفات ، وهو بصير فى الأزل بذاته وغيره : كما قال أمير المؤمنين على رضى الله عنه : بصير أزال منظور إليه من خلقه ، فلا يحتاج فى رؤية عينه إلى مظهر كوجود العالم يرى عينه فيه ، فأجاب أن بين الرؤيتين فرقا بينا وليس الرؤية الأولى مثل الثانية ؛ وبين الفرق بقوله (فإنه يظهر له نفسه فى صورة يعطيا المحل المنظور فيه مما لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه له) وهى تعليل لنفى الماثلة بين الرؤيتين والضمير للشان والجملة خبره أو للحق أى أن الحق يظهر له عينه فى صورة المرأة وهى المحل المنظور فيه من وجه لم يظهر له من غير وجود هذا المحل ولا تجليه لنفسه فيه ، فإن الظهور فى المحل رؤية عينية منضمة إلى علمية وفى غير المحل رؤية علمية فقط . كما أن تخيل الإنسان صورة حسنة جميلة فى نفسه لا يوجب له من الاهتزاز والبهجة ما توجب مشاهدة لها ورؤيته إياها :

(ويظهر به) أى بسبب لكون الجامع (سره) أى سر الحق وهو عينه (إليه) أى إلى الحق ، فقوله : فى كون جامع يدل على الملة المادية بالمطابقة ، وعلى الصورةية بالتضمن ، وعلى الفاعلية بالالتزام ، وقوله : ويظهر يدل على الملة النائية فالعريف على الملة الأربع شامل لى لما اقتضى ذات الحق بالمحب الذى أن يرى ذاته بجميع أسمائه فى خارج علمه فى مرآة يحصل مراد الحق تعالى فيها وقد علم الله فى علمه الأزل أن هذه المرأة هى الموصوفة بالصفة المذكورة فأوجده من العلم إلى العين فهى النشأة الإنسانية المسماة بكلمة آدمية لجواب لما شاء محذوف لعلم به أى لما شاء عينه أوجد الكلمة الآدمية اهـ . ولما لم يقل ماهى عين رؤية نفسه لئلا يانا بينيتهما بحسب الأحدية لجواز سلب مثلية الشيء عن نفسه يقال الشيء ليس مثل نفسه اهـ بالى .

(ولا تجليه) أى من غير تجلى المحل (له) أى للشيء الناظر ، ومعنى تجلى المحل ظهوره إليه على الجلاء كما قال : فكان آدم عين جلاء تلك المرأة .

قوله (وقد كان الحق أوجد العالم كله وجود شبح مسوى لاروح فيه وكان كرامة غير مجلوة) جملة اعتراضية بين الشرط وجوابه والشرط مشيئته لرؤية أعيان الأسماء أو عينه في كون جامع ، والأسماء مقتضية لوجود العالم اقتضاء كل اسم جزءا منه ، فقد كان العالم موجدا باقتضاءها له قبل وجود الإنسان الذي هو الكون الجامع ، لأن كل اسم يطلب بانفراده ظهور ما شتمل عليه وهو الذات مع صفة ما : أى وجودا مخصوصا بصفة ، والاسم الآخر وجودا مخصوصا بصفة أخرى ، فلم يكن لشيء من الأسماء اقتضاء وجود اتحاد به جميع الصفات إذ ليس لأحد من الأسماء أحدية الجمع بين الصفات ، فلم يكن للعالم مظهرية أحدية جميع الوجود ولذلك شبهه قبل وجود الإنسان فيه بأمرين شبح مسوى لاروح فيه أومرأة غير مجلوة ، إذ لم يظهر فيه وجه الله بل وجوه أسمائه ، فوجود شبح نصب على المصدر أى أوجده وجودا مثل وجود شبح مسوى لاروح فيه (ومن شأن الحكم الإلهي أنه ماسوى محلا لإلا ولابد أن يقبل روحا إلهيا عبر عنه بالنفخ فيه) معناه موقوف على معرفة حكمه وهو أن حكم الله تعالى أمره أى إيجاد الأشياء بقوله كن والله عين الوجود المحض المطلق الذى هو أظهر الأشياء ونور الأنوار فهو يتجلى بذاته لذاته دائما فتسويته للمحل ظهوره في صورة اسم ، وذلك الاسم هو عينه مقيدا بصفة من الصفات القابلة فلا يظهر فيه إلا عينه ، وذلك الظهور قبله للروح وعينه هو الموصوف بكل صفة لإلأنه لا يظهر في ذلك المثل إلا بصفة واحدة من الصفات الفاعلية ، وذلك هو الخلق باليدى فهو روح إلهي ومعنى النفخ فيه هو الظهور فيه بثلث الصفة ولذلك قال (وما هو إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول الفيض التجلى الدائم الذى لم يزل ولا يزال) أى لقبول الفيض الذى هو التجلى الدائم فهو بمعنى اسم الإشارة كما في قول رؤبة :

فيها خطوط من سواد وبلق كأنه في الجلد توليع البلق

أى كان ذلك بمعنى وما ذلك وهو إشارة إلى ما ذكر من قوله ماسوى محلا لإلا ولابد أن يقبل روحا إلهيا ، أى اقتضاء تسوية المحل لقبول الروح الإلهي ، مثاله الشهب وهى الأمثلة المستعدة للاشتعال في حيز النار إذ ولا بد لها من الاشتعال ، ولما ذكر الاستعداد والقبض لزم وجود المستعد الذى هو القابل :

(العالم كله) من العلم إلى العين قبل إيجاد آدم (وجود شبح مسوى لاروح فيه) مثل الطين في حق آدم والنطفة في حق أولاده وهو ظلمة وخلق محض لا يهتدى به إلى شيء وإنما أوجده أولا على هذا الطريق ، ثم جل بآدم لأن المرأة لا يكون إلا من كثيف ظلماتي ولطيف نوراني ، فكان العالم بدون آدم كرامة غير مجلوة به بالى . (عبر عنه) أى من الروح الإلهي (بالنفخ فيه) والمراد بالنفخ إعطاء القابلة والاستعداد بمعنى إخراج الموهب من جوف النافخ وإدخاله في جوف المنفوخ فيه فإنه محال على الله اه . فالعالم المسوى بدون الروح الإلهي كالمرأة الغير الصقيلة وبالروح بمنزلة الصقيلة فكما أن المرأة بسبب جلالة قبل صورة من يحاذيها لا تعطى لها لصاحبها ، كذلك العالم بسبب قبول الروح الإلهي يقبل التجلى الدائم الذى هو ظهور عينه إليه في ذلك المثل اه .

قوله (وما بقى إلا قابل) اعتراض منه على نفسه كأنه قيل إذا كان الاستعداد والفيض منه فما المستعد القابل فقال (والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس) وقد فسر الفيض بالتجلى فكأنه قال له تجليان ذاتي وهو ظهوره في صورة الأعيان الثابتة القابلة في الحضرة العلمية الأسمائية وهي الحضرة الواحدية ، فذلك الظهور ينزل عن الحضرة الأحادية إلى الحضرة الواحدية وهو فيضه الأقدس أي تجلى الذات بدون الأسماء الذي لا كثرة فيه أصلاً فهو الأقدس أي أقدس من التجلى الشهوي الأسمائي الذي هو بحسب استعداد المحل لأن الثاني موقوف على المظاهر الأسمائية التي هي القوابل بخلاف التجلى الذاتي لأنه لا يتوقف على شيء فيكون أقدس ، فنه الابتداء بالتجلى الذاتي كما ذكر في المقدمة وإليه الانتهاء بالتجلى الشهودي (فالأمر) أي الشأن وهو الابداع والتصرف والتكميل (كله منه ابتداءً وانتهاءً وإليه يرجع الأمر كله كما ابتداءً منه) :

قوله (فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم) جواب لما ، ولما وسط بين لما وجوابه علة المشيئة وانجر الكلام إلى اقتضاء أسمائه تعالى وجود العالم المحتاج إلى الجلاء وجب إيراد فاء السببية في جوابه ، لأن تحليل المشيئة الخصوصية بسبب للجلاء وإن كان لما لم يقتض ذلك لأنها تقتضي مقارنة الشرط والجزاء فحسب فجمع بين السببية والمقارنة (فكان آدم) أي حقيقة الإنسان كما ذكر (حين جلاء تلك المرأة وروح تلك الصورة) بمناسبة أحادية الجمع فإن الحضرة

(وما بقى) شيء من المذكور لم يعلمه حله (إلا قابل) فإنه لما ذكر ولم يبين أنه أثر للعق أم لا لزوم بيانه فقال (والقابل) أي المادة القابلة للذسوية واستعدادها للروح وقبولها لها وغبر ذلك من لوازمها الذاتية . (لا يكون إلا من فيضه الأقدس) أي تجليه الأقدس من الكثرة الأسمائية فهذه كلها غير محمولة إذ كل ما حصل من التجلى الأقدس غير محمول كالماتيات واستعداداتها الخاصة منه اه بالي .

(فالأمر) أي كل الموجود من الموجودات العلمية والعينية (كله) تأكيد للاستغراق منه أي حصل من الله على الوجه المذكور (وإليه يرجع الأمر كله) باستملاكه يتجلى الحق كل آن أو بتجليه عند القيامة الكبرى بمعنى مجردة عن الواحق العارضة وتصل إليه تعالى (كما ابتداءً منه) ولا يلزم منه الجبر لأن القابل لا يكون إلا من الفيض الأقدس (فاقتضى الأمر) جواب لما شاء (جلاء مرآة العالم) أي المرأة المسماة بالعالم وأعلم أن الله حرم على الإنسان بعض الأفعال وأحل بعضها فإذا فعلت فعلاً شرعياً وجد منه شيء وجوده مبيح مسوى لأرواح فيه وهو بمنزلة قوله (وقد كان أوجد العالم كله وجوده مبيح لأرواح فيه) فافتضى الأمر جلاء ذلك الموجود وهو بمنزلة قوله (فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم) فكان جلاؤه نور الاسم الذي يحكم عليك في صدور هذا الفعل منك وهو بمنزلة قوله (فكان آدم حين الجلاء تلك المرأة) فحينئذ رأيت نفسك في فعلك فإذا رأيت نفسك رأيت ربك لألك تمريره الرسمى ، فإذا رأيت ربك فقد رأى ربك نفسه في مرآة فطقت كما رأى في مرآة العالم ، فعل هذا يجري فطقت على طريقة فعل الله وفطقت ما أمره وتحققت بأخلاقه وأعطيته ما طلبه منك وهو المرأة على نوع مخصوص بحسب القفل المخصوص والوقت المعين فقد وجدت مساعدة بسبب إطاعتك الشرع لا غير لأجل هذا أمر منها ما أمر بخلاف ما لا أدركه كعب المعامى فإنه وإن كان يوجد شيء عنها لكن لا يمكن به السلوك بهذا المسلك فلا يكون مرآة لصاحبها فتجفط ، فإن هذه المسئلة روح الشريعة فمن مرئها على اليقين يرى من شبهات الأحيين اه بالي .

الإلهية جامعة الأسماء كلها لا واسطة بينها وبين الذات فكل ذلك الحضرة الإنسانية جامعة لها ، إن الوجود ينزل من أحدية جمع الذات إلى الحضرة الإلهية وفاض في مراتب الممكنات على الصورة الانتشارية حتى انتهى إلى الإنسان منصهفاً بصيغ جميع المراتب فصار الإنسان برزخاً بجامعاً لأحكام الوجوب والإمكان كما كانت الحضرة الإلهية جامعة للذات والأسماء كلها فظهر فيه ما في الحضرة الإلهية فكان العالم بوجوده مرآة مجلوة ولم تبق واسطة بين الحضرة الإنسانية والذات الأحدية ، وإذا كان جلاء مرآة العالم كان روح صورته وكانت (الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبر عنه في اصطلاح القوم بالإنسان الكبير ، فكانت الملائكة له كالقوى الروحانية والحسية التي في النشأة الإنسانية) فكانت القوى الروحانية والنفسانية ملائكة وجود الإنسان ، لأن قوى العالم اجتمعت فيه بأسرها فالإنسان عالم صغير والعالم إنسان كبير لوجود الإنسان فيه ، إلا أن أحدية جمع الوجود التي ناسب بها العالم الحضرة الإلهية لم توجد في جميع أجزائه إلا في الإنسان فكان الإنسان مختصراً من الحضرة الإلهية ولهذا قال « خلق آدم على صورته » .

قوله (وكل قوة منها محجوبة بنفسها) إذ لم يكن عندها لإحياء الاجتماعية فلا تدرك ما ليس فيها ، فهي (لا ترى شيئاً أفضل من ذاتها) لمعرفتها بنفسها وما تحتها واحتجابها عما فوقها .

قوله (وإن فيها فيما تزعم الأهلية لكل منصب عال ومنزلة رفيعة هند لله) بكسر إن وإن في هذه النشأة على حسب زعمها أي زعم النشأة الأهلية . لما ذكر بالحقبة أوفتحتها عطفاً على أفضل أي لا ترى أن في هذه النشأة على زعمها الأهلية . وفي بعض النسخ وإن فيها ما يزعم الأهلية أي شيئاً يزعم الأهلية وهو قلبه لا غير أي نفسه الناطقة وحقيقته لأن القوى محجوبة عنها ولفظه ما على الأول مصدرية وعلى الثاني موصوفة .

قوله (لما عندها) تعليل لدعوى الأهلية المذكورة أي لما عندها (من الجمعية الأهلية بين ما يرجع من ذلك إلى الجنب الإلهي وإلى جانب حقيقة الحقائق وفي هذه النشأة الحاملة لهذه الأوصاف إلى ما تقتضيه الطبيعة الكلية التي حصرت قوايل العالم أعلاه وأسفله)

(بين ما يرجع من ذلك) : أي هذه الجمعية حاصلة لها ودائرة بين شيء يرجع ذلك الشيء فن زائدة إلى الوجوب على مذهب أبي الحسن وإنما اختاره مع أن سابويه لم يحوزه لمشابهة هذا الكلام صورة بالنق (وليجانس ما قبله (إلى الجنب الإلهي) وهو الحضرة الواحدية وبين شيء يرجع ذلك الشيء (إلى جانب حقيقة الحقائق) وهي الحضرة الإمكانية وبين شيء يرجع (إلى ما تقتضيه الطبيعة) في النشأة العنصرية الحاملة وفي كلامه تقديم وتأخير (التي أي الطبيعة الكلية التي (حصرت قوايل العالم كله أعلاه) وهو العالم الروحاني (وأسفله) وهو العالم الجسماني وهي مبدأ للفعل والانفعال والقابلة بجميع التأنهات الأسماوية والمراد بمقتضى الطبيعة لا الكمالات الحاصلة لمن عنده هذه الجمعية اه بالي .

أى من بين ثلاثة أشياء: أحدها الجنب الإلهى وهو الحضرة الواحدة : والثانى : حقيقة الحقائق أى الأحدية وهى الذات التى بتجليها يتحقق الحقائق كلها وهى حقيقة الوجود من حيث هو هو ، فهى بحقيقتها تحقق حقائق العالم العلوى والسفلى ولهذا وسطها بين العالم الروحانى وبين العالم الجسمانى . والثالث : الطبيعة المحاصرة للقوابل كلها ، فهذه الجمعية هى أحدية حقيقة الحقائق فى معانى الأسماء وعوالم الروحانيات وفى صور الأسماء وعوالم الجسمانيات فلا يخرج من أحدية الجمعية الإنسانية شىء وفى الكلام تقديم وتأخير تقديره وإلى ما تقتضيه الطبيعة السكلية التى حصرت قوابل العالم كله أعلاه وأسفله فى هذه النشأة المحاملة لهذه الأوصاف ، والكل بدل من الطبيعة أو عطف بيان لها ، والمراد الطبيعة السكلية الجسمانية المحاصرة لطبائع أنواع الأجسام الفلكية والعنصرية (وهذا لا يعرفه عقل بطريق نظر فكرى) فإن العقل من الجنب الإلهى التى هى الحضرة الواحدة فلا يدرك إلا الحقائق المتعينة السكلية مع لوازمها فى عالمها الروحانى . وأما الجزئيات الجسمانية التى هى ما تقتضيه الطبيعة السكلية التى حصرت قوابل العالم فلا يعرفها وكذلك لا يعرف الحقيقة التى تحقق الحقائق السكلية والجزئية أى الذات التى تحقق بفيضها الأقدس أى تجلى الذاتى حقائق الروحانيات والجسمانيات وتجليها الشهودى واسمها النور يظهر السكل فلأنها لا يعرفها إلا عينها ، قوله وفى هذه النشأة المحاملة لهذه الأوصاف مع القوى الروحانية ولوازمها من الحياة والقدرة والعلم والإرادة وأمثالها ، يشعر بأن الأوصاف المحمولة من النشأة المعنوية الروحانية المعبر عن عالمها بالجنب الإلهى .

قوله (يل هذا الفن من الإدراك لا يكون إلا عن كشف إلهى منه يعرف ما أصل صور العالم القابلة لأرواحه) إشارة إلى أن صورة العالم أيضا حقائق وأعيان وأصل الحقائق هو الذات الأحدية ، فحقيقة الحقائق كما تحقق الحقائق الروحانية فى العالم الذى سماه الجنب الإلهى لتحقق أسماء الألوهية فيه فهى تحقق الحقائق الجسمانية فى العالم السفلى بتجل واحد ذاتى ، فأصل الجميع أى الجنب الإلهى وما تقتضيه الطبيعة السكلية المحاصرة للقوابل واحد ، وهو الذات الأحدية السارية فى الكل ولهذا قال عليه الصلاة والسلام «لودلى أحدكم دلوه لمبط على الله وهو الذى فى السماء إله وفى الأرض إله » وكيف يدرك العقل هذا المعنى فإنه لا يدركه إلا هو نفسه ، ولا يكشف إلا على من يأخذه من نفسه بنفسه (فسمى هذا المذكور إنسانا وشخيلة ، فأما إنسانيته فلمعوم نشأته وحصره الحقائق كلها) أى لأن نشأته تحوى الحقائق

(منه) أى من الكشف (يعرف) على اليقين (ما أصل صور العالم) المسواة (القابلة لأرواحه) وهى حقيقة الحقائق كلها وهى الذات الإلهية من حيث أسماءه الحسنى ومنه متعلق يعرف قدم الحصرام بالى .
(فسمى هذا المذكور) وهو الكون الجامع (إنسانا) قوله (فلمعوم نشأته) أى المرتبة الجامعة بين النشأة الروحانية وهى على صورة الحق والجسمانية وهى من حقائق العالم (وحصره الحقائق كلها) من الإلهيات والسكونيات فإنه حينئذ هو نس جميع الحقائق فهو من الأنس .

كلها ، وجميع مراتب موجود العلوية والسفلية بأحدية الجمع التي ناسب لها حقيقة الحقائق ، وهي الجمعية المذكورة إذ لا شيء في النشأتين إلا وهو موجود فيه أى لمرتبة في الوجود إلا وشيء منها فيه فناسب وجود الكل مؤنسا به فسمى إنسانا لأنه عالم صغير ، والعالم يسمى إنسانا كبيرا ، أو باعتبار آخر (وهو) أنه (للحق) بمنزلة إنسان العين من العين الذي به يكون النظر وهو المعبر عنه بالبصر) لأن الله تعالى نظره إلى الخلق فرحمهم (فلهذا سمي إنسانا) أيضا ، والمعنى أنه المقصود من خلق العالم لأنه الحامل للسر الإلهي وأمانته أى معرفته والمقصود منه الكل معرفته ، كما قال (فأحييت أن أعرف فخلقت الخلق ، فلولا حجة المعرفة لم يخلق الخلق فلا يعرفه من العالم إلا الإنسان فلولا الإنسان العارف بالله لم يخلق العالم فالعالم تابع لوجوده (فإنه به نظر الحق إلى خلقه فرحمهم) أى فهو الذي نظر به إلى الخلق الموقوف هو عليهم فرحمهم بالإيجاد (فهو الإنسان الحادث) بجسده (الأزل) بروحه (والنشء الدائم الأبدى) بحقيقته الجامعة بجسمانيته وروحانيته لأنه إذا انتقل من هذا العالم إلى الآخرة يعمر الآخرة في النشأة الثانية (والكلمة الفاصلة) أى الميزة للحقائق (الجامعة) لعموم نشأته كما ذكر (فتم العالم بوجوده) لمظهرته أسماءه كلها .

(قوله) فهو من العالم كقص الخاتم من الخاتم وهو محل النقش والعلامة التي بها يختم الملك على خزائنه معلوم من المقدمة الثالثة (وسماه خليفة لأجل هذا) أى لأن نقش اسمه الأعظم وهو الذات مع الأسماء كلها منقوش في قلبه ، الذي هو فص الخاتم فيحفظ به خزانة العالم بجميع ما فيه على النظام المعلوم والنسق المضبوط (لأنه الحافظ خلقه كما يحفظ بالختم الخزانة أى لأن الإنسان الكامل هو الحافظ خلق الله بالحكمة الأحدية والوحدانية الأسمائية البالغة التي هي نقش قلبه وهي العدالة أعنى صورة الواحدة في عالم الكثرة الذي هو خزانة القوابل والآلاء كلها كما يحفظ الختم الخزانة (فإدام ختم الملك عليها لا يجسر أحد على فتحها إلا بإذنه) لأن الختم صورة الجمعية الإلهية والعلامة التي هي نقش الفص هو الإسم الأعظم فلا يجسر أحد من خصوصيات طبائع العالم التي هي الأسماء الفاصلة على فتحها إلا بإذن خاص من الله على مقتضى حكمته (فاستخلفه في حفظ العالم) لأنه مظهر الأحق الأعظم والله باطنه فيحفظ بإذنه وما جعل في يده من المفاتيح الأسمائية صورة العالم (فلا

(وهو) ببيان لوجه تسمية أخرى (للحق بمنزلة إنسان العين) بفتح الهمزة ، فالقصد الأصل بإيجاد الإنسان الكامل النظر به وهو النظر بالغير فإن النظر بالذات لا كالنظر بالواسطة إلى خلقه (فهو الإنسان) لكون نظر الحق به إلى خلقه (الحادث) بالحدوث الذاتي لعدم اقتضاء ذاته الوجود (الأزل) لكونه غير مسبوق بالعدم الزماني (والنشء الدائم الأبدى) فلا انتهاء في المستقبل كما لا ابتداء له في الماضي هذا بحسب النشأة الروحانية (والكلمة) لكونه مركبا من الحروف العاليات بالنشأة الروحانية (الفاصلة) المحافظة من الثلاثي بين حضرتي الوجوب والإمكان (الجامعة) بجميع الحقائق الإلهية والكونية (فتم العالم بوجوده) لكونه آخر العمل .

يزال العالم محفوظا مادام فيه هذا الإنسان الكامل) لأن الخليفة ظاهر بصورة مستخلفة في حفظ خزائنه والله يحفظ صور خلقه في العالم بصورته فإنها طلسم الحفظ من حيث مظهريته لاسمائه وواسطة تدبيره بظهور تأثيرات أسمائه فيها (ألا تراه إذا زال وفك من خزانة الدنيا لم يبق فيها ما اختزنه الحق فيها وخروج ما كان فيها والتحق ببعضه وانتقل الأمر إلى الآخرة فكان ختما على خزانة الآخرة ختما أبديا سرمديا) أى زال لأن النشأة العنصرية الدنيوية لا تحتل دوام الحفظ فلم يبق فيها ما اختزنه من العلوم والمعارف الكلية والجزئية والأخلاق الإلهية وفارقتها نشأته الروحانية أى فطرته الأولى بخراب دنياه أى نشأته الصورية والتحق الجزء الروحاني بالروحانيات في الحضرات أى البرازخ العلوية وما فوقها والجسماني كل جزء بكماله من الجسمانيات ، وانتقل العمارة إلى الآخرة أى العوالم الروحانية أو النشأة الثانية في القيامة .

قوله (فظهر جميع ما في الصورة الإلهية من الإسماء في هذه النشأة الإنسانية ، فحازت رتبة الإحاطة والجمع بهذا الوجود وبه قامت الحجة لله تعالى على الملائكة فتحفظ ، فقد وعظك الله بغيرك وانظر من أين أتى على من أتى عليه) أى حجج من حجج وبكت من بكت ظاهر وأصل أتى عليه أى أهلكه ، ويستعمل في كل مكروه .

قوله (فإن الملائكة لم تقف مع ما تعطيه نشأة هذا الخليفة ولا وقفت مع ما تقتضيه حضرة الحق من العبادة الذاتية ، فإنه ما يعرف أحد من الحق إلا ما تعطيه ذاته ، وليس للملائكة جمعية آدم ولا وقفت مع الأسماء الإلهية التي تخصها وسبغت الحق بها وقدرته ، وما علمت أن لله أسماء ما وصل علمها إليها فما سبغت الحق بها ولا قدرته فغلب عليها

(والتحق بعضه ببعض) أى لا يمازجان لعدم الامتزاج الاعتدالي بين أجزائها (وانتقل الأمر) الإلهي (إلى الآخرة) ينقل الخليفة إليها فيكون كل ما كان موجوداً بالوجود وجوداً بالوجود الأخرى (فظهر جميع ما في الصورة الإلهية) بحيث يكون كل فرد فرد من أفراد العالم مظهراً لإسم من أسماء الله وهو العالم بأسره من الأسماء وهي سره كما قال ويظهر إليه سره بيان لما (في هذه النشأة الخ) فتشاهد عينه من حيث أسماءها الحسنى في هذه النشأة على ما اقتضاه ذاته وهو رؤية ذاته من حيث أسماءه في كون جامع لهذه هي الكلمة آدمية أم بالي . (فإنه ما يعرف أحد) أى لا يعرف أحد الحق إلا بحسب معرفته بنفسه ولا يعبده إلا بحسب علمه (و) الحال (أن ليس للملائكة جمعية آدم) حتى تحصل فيها ما يحصل فيه من العبادة الذاتية ويستغنى بوجودها عن وجود آدم . قوله (وما علمت أن لله أسماء أخرى) وتلك الأسماء التي ما وصل علم الملائكة إليها هي التي وصل علمها إليها على معنى ما وصل علم الملائكة إلى كلها وإلا فإن جميع أسماء الله تعالى ظهرت بظهور الملائكة وسبغت بها ربها وقدرته ولم يتعطل اسم من الأسماء وعال ذلك ولكن من قبيل مقابلة الجمع بالجمع وانقسام الأحاد على الأحاد ، فكل ملك يسبح باسم إلهي خاص لا يعرف التسبيح بغيره مع أن كل اسم جامع لكل اسم كما سر ولكن جما خفياً لا ينتبه له إلا الكامل دون القاصر ، فكل ملك يعلم اسماً واحداً إليها فهو محبوب به عن غيره من الأسماء حتى إن الاسم النفور والنفو والتواب ونحوها كانت للملائكة قبل آدم أيضاً لأن القصور في التسبيح ببعض الأسماء دون البعض غير لائق بالله فهو معصية مغفورة مغفوها وصاحبها

ما ذكرنا وحكم عليها هذا الحال فقالت من حيث النشأة - أنجعل فيها من يفسد فيها وليس إلا النزاع وهو عين ما وقع منهم ، فما قالوه في حق آدم هو عين ما هم فيه مع الحق ، فلو لأن نشأتهم تعطى ذلك ما قالوا في حق آدم ما قالوه وهم لا يشعرون ، فلو عرفوا نفوسهم لعلوا ولو علموا لعصموا ثم لم يقفوا مع التجريح حتى زادوا في الدعوى بما هم عليه من التقديس والتسبيح وعند آدم من الأسماء الإلهية ما لم تكن الملائكة عليها فما سبحت ربها بها ولا قدسته عنها تقديس آدم وتسبيحه) أى لم تطلع على ما تقتضيه نشأة آدم من الجمعية الإلهية وظهوره بصورة الحق وهويته لكونه مطلوباً بجميع الأسماء ولا على ما تقتضيه الحضرة الإلهية من أن يعبد بعبادة ذاتية أى يطلب عابداً يعبد ذاته بجميع أسمائه فهو من حيث أنه مطلوب جميع الأسماء أعز الموجودات ومن حيث أنه عابد ربه بجميع الأسماء أذل الأشياء إذ لا يعبد الله العبادات الذاتية التامة بجميع الأسماء إلا الإنسان الكامل ، ولهذا عبدوا الحجارة والجمادات فإنه لا يعبد أحد معبوداً إلا إذا عرفه ولا يعرف إلا ما تقتضيه ذاته بأن يكون فيه فيدركه بالذوق ، وليس للملائكة جمعية آدم فلم تطلع على الأسماء التى تخص جمعية آدم ، وسبحت الحق وقدسته جمعية آدم بها ولم تعرف أن لله أسماء لم يصل علمها إليها فما سبحت بها ولا قدسته فغلب عليها مقتضى نشأتها ، فقلوه : ولا وقفت مع الأسماء الإلهية التى تخصها وسبحت الحق بها وقدسته ، معناه بالقياس إلى قوله لم تقف مع ما تعطيه نشأة هذه الخليفة على ما ذكرته من رجوع الضمير فى تخصها وسبحته وقدسته إلى جمعية آدم ظاهر : ووجه آخر وهو أن يكون الوقوف بمعنى الثبات لا بمعنى الاطلاع ، والضمائر الثلاثة ترجع إلى الملائكة ، أى لم يثبت الملائكة مع الأسماء التى تخصها ولم تقف بحكمها حتى شرعت فى تجريح آدم وقدحت فيه ، إذ ما عرفت ما فى آدم من الأسماء التى لم تعرفها ، فحكم عليها حالها التى هى النقص حتى نسبوا النقص الذى هو مقتضى نشأتها إلى آدم ، فقالت - أنجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء - لأنها أدركت بنقصها نقص آدم وما تحت حيطتها ومرتبها من خواص القوة الشهوانية والغضبية واحتجبت عما فوق نشأتها من الأسماء التى ليست لها فأظهرت النزاع الذى هو حالها ومقتضى نشأتها لأن إدراك النقص والاحتجاب عن الكمال غيب الإنكار والنزاع ، فكان ما قالوا فى حق آدم عين ما هم فيه مع الله (فوصف الحق

واعلم أن إرادته قدس سره هذه القصة فى كتابه دلالة على كمال علمه وأدبه مع الله وحسن خلقه مع الناس ، وهى أن المؤمنين الذين نازعوا وطعنوا فى إظهار المعاني التى لا يبرفها عقل بطريق نظرفكرى ، بمنزلة الملائكة الذين نازعوا فى آدم فتنفسه قدس سره بمنزلة آدم ، فكما كان آدم لا يفضى على الملائكة بسبب قولهم فكذلك الشيخ لا يفضى على الذين يظنون السوء فى حقه ، لتحقيقه بقوله تعالى - أو الكافرين - فكذاك الشيخ لا يفضى على الذين يظنون السوء فى حق آدم عين مخالفتهم لأمر الحق ، فكذلك الطاعنون فى حقه عين مخالفتهم لأمر الحق ، فمن ظن السوء فى حقه ونسب إليه ما لا يليق بالمؤمنين يحشى عليه الافتضاح وفى قت المعاينة يخبر عنه قوله تفسر بالى .

لنا ما جرى لنقف عنده ونتعلم الأدب مع الله تعالى، فلا ندعى مانحن متحققون به وحاوون عليه بالتقييد) أفى ما أن كل واحد منا محقق به وحاو عليه والمحقق لا يلتفت لفت العبارة فلا حرج في أن تختلف الضمائر بالجمع والتوحيد ، والمراد أن الحق تعالى قص لنا القصة لتتعلم الأدب معه، فلا نعترض ولا ندعى فيما تحقق عندنا ولا نشك فيه أنه علمنا أو حالنا على التعيين والتقييد لأنه علم الله (فكيف أن نطلق في الدعوى فنعم بها ما ليس لي بحال ولا أنا منه على علم) أى فكيف ندهى ما ليس بعلمنا وحالنا ، أولا ندعى أنه هو الحق على التعيين والتقييد وليس وراءه علم (فنفتضح ، فهذا التعريف الإلهي مما أدب الحق به عباده الأدباء الأئمة الخلفاء) أى تعريف حال الملائكة في ادعاء مطلق التسبيح والتقدیس فإنه تأديب لعباده من الأناسي (ثم نرجع إلى الحكمة) أى الحكمة الإلهية المذكورة ، فإن قصة الملائكة اعترض وقع في أثنائها على سبيل الاستطراد، ليعلم أن ما قالوا إنما قالوه لنقصان نشأتهم بالنسبة إلى نشأة آدم ولم يعلموا أن تجرحهم أيضا كمال له ، فإن العبادة الذاتية إنما تتحقق بتجلى جميع الأسماء فيه ، وتجلى اسم الثواب والعفو والغفور والعدل والمنتقم لا يمكن إلا إذا اقتضت المشيئة الإلهية جريان الذنب على العبد ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام حكاية عن ربه « أنين المذنبين أحب إلى من زجل المسيحين » واعتبر بخطيئة آدم وداود عليهما السلام فإن بعض كمالات العبد وقبول تجلى بعض الأسماء الإلهية موقوف على انكساره بالذنب والاعتذار والتوبة ولهذا قال عليه الصلاة والسلام « لو لم تذنبوا لخشيت عليكم أشد من الذنب العجب العجب العجب » ألا ترى أن عصمتهم حملتهم على قولهم - ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك - ومن ثم قال عليه الصلاة والسلام « لولا أنكم تذنبون لذهب الله بكم وجاء بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم » فضم بنى آدم المعصية إلى الطاعة عبادة توجب تجلى الحق بأسماء كثيرة ، وذلك مما لم تقف الملائكة عليه أيضا لقصور نشأتهم ، وإذا رجع إلى الحكمة ومهد قاعدة يبتنى عليها ارتباط الحق بالخلق وتبين منها الحكمة في إيجاد العالم وهو ظهور معنى الإلهية فقال (فنقول : اعلم أن الأمور الكلية وإن لم يكن لها وجود في عينها فهي معقولة معلومة بلا شك في الذهن فهي باطنة لا تزال عين الوجود الغيبي) يعنى أن الأمور الكلية أى المطلقة كالحياة والعلم مثلا لها وجود عيني في العقل ووجود غيبي في الخارج، فإن الوجود الخارجى عين المطلق العقلى مقيدا بقيد الجزئية لكن الكلية المطلقة لا تزال معقولة مندرجة تحت اسم الباطن، ولا توجد من حيث كايته

(أن الأمور الكلية) أى الصفات المشتركة بين الحق والعبد التى يتحقق الارتباط بها بينهما (وإن لم يكن لها وجود في عينها) أى وجود خارجي في نفسها (فهي معقولة معلومة بلا شك في الذهن) فمكان

في الخارج بل من حيث هي مقيدة وهي من تلك الحثيثة تندرج تحت اسم الظاهر ، وفي بعض النسخ لا تزول فعناه ومعنى لا تزال بضم التاء مبنيًا للمفعول من أزال وأحده ، والغيبى بالغين المعجمة والباء بمعنى المعقول . وعند بعض الشارحين عن الوجود العيني بالعين المهملة والنون ؛ أي لا تزال من حيث هي طبائع مطلقة لا مقيدة بقيدة الكلية عن الوجود العيني ، فإن الكل الطبيعي موجود في الخارج . وقرئ ' لا تزال بفتح التاء على أنه من الأفعال الناقصة فهي باطنة عن الوجود العيني الشخصي لا تزال كذلك بحذف الخبر لدلالة باطنة عليه أو باطنة بالنصب على تقديم الخبر ، أي فهي لا تزال باطنة عن الوجود العيني ، والأول أظهر وأوفق لما بعده من قوله ولم تزل عن كونها معقولة في نفسها (ولها الحكم والأثر في كل ماله وجود عيني) أي للأمور الكلية الحكم والأثر في كل ماله وجود عيني ، كتأثير العلم والحياة في الموصوف بهما فيحكم عليه بأنه حي عالم ولا يحكم عليه إلا إذا كان فيه عين الحياة والعلم وهذا معنى قواه (بل هو عينها لا غيرها) يعني أن الأمر الكلي كالعلم والحياة عين الوصفين الموجودين في ذلك الموصوف لا غيرهما ، والمراد بقوله (أعني أعيان الموجودات العينية) أعيان الأوصاف لا أعيان الموصوفات ، فإن الموصوفات أيضا معنى كل وهو الإنسان المطلق فإنه عين هذا الإنسان مع قيد الجزئية ، فهذه نسبة الحياة والعلم المطلقين إلى الوصفين المقيدين (ولم تزل عن كونها معقولة في نفسها ، فهي الظاهرة من حيث أعيان الموجودات ، كما هي الباطنة من حيث معقوليتها) أي الكليات ، وإن ظهرت في الصورة الجزئية فهي باقية على معقوليتها من حيث كليتها لم تزل عن كونها باطنة مع كونها ظاهرة (فاستناد كل موجود عيني لهذه الأمور الكلية التي لا يمكن دفعها عن العقل ولا يمكن وجودها في العين ، وجودا تزول به عن أن تكون معقولة) أي استناد كل عين موجود شخصي يكون إلى هذه الموجودات الكلية أبدا مع بقائها في عالم العقل على كليتها لا تزول عن ذلك الوجود الغيبي أبدا أي العيني موجود به ، فقوله فاستناد مبتدأ خبره لهذه الأمور واللام بمعنى إلى .

(ولها الحكم والأثر) لأنها صورة الأسماء الإلهية فكانت على كل ماله وجود عيني (بل هو) الأمر الكلي باعتبار الوجود الخارجي (عينها لا غيرها) ترقى في الارتباط فإن كمال الارتباط نهايته الاتحاد ، وفيه بشارة عظيمة لنا ، فكان قوله (أعني أعيان الخ) تفسير للضمير عينها (ولم تزل عن كونها معقولة) مع كونها عين الأعيان الموجودة في الخارج كالم تزل عن كونها عينها مع كونها معقولة في حد ذاتها ، وإذا كانت كذلك كانت هي ذى الجنتين .

(فهي الظاهرة) فإذا كان كذلك (فاستناد كل موجود عيني) في إظهار كالاته ثابت (لهذه الأمور الكلية) تزول به الأمور الكلية لسبب الوجود العيني (عن أن يكون) بل يمكن وجودها في العين وجودا لا يزول به عن كونها معقولة ، كوجودها في الأعيان الموجودة فإنه لا يخرجها عن أن تكون معقولة بخلاف الموجودات الصلبة لأنها موجودة بوجود يزول به عن كونها معقولة .

قوله (وسواء كان ذلك الموجود العيني موقتا أو غير موقت) أى زمانيا أو غير زمانى وكل منهما إما جسمانى أو غير جسمانى ؛ فالجسمانى الموقت كأجسادنا وغير الموقت كالفلك الأعظم ، فإن الزمان مقدار حركته فلا يكون جسمه زمانيا ، والروحانى الموقت كنفوس الحيوانات وغير الموقت كالأرواح العلوية المجردة (نسبة الموقت وغير الموقت إلى هذا الأمر الكلى المعقول نسبة واحدة) أى كلها فى استنادها إلى الأمر الكلى المعقول سواء (غير أن هذا الأمر الكلى يرجع إليه حكم من الموجودات العينية بحسب ما تطلبه حقائق تلك الموجودات العينية ، كنسبة العلم إلى العالم والحياة إلى الحى ، فالحياة إلى حقيقة معقولة والعلم حقيقة معقولة متميزة عن الحياة ، كما أن الحياة متميزة عنه . ثم نقول فى الحق إن له علما وحياة فهو الحى العالم ، ونقول فى الملك إن له حياة وعلما فهو الحى العالم ، ونقول فى الإنسان إن له حياة وعلما فهو الحى العالم ، وحقيقة العلم واحدة وحقيقة الحياة واحدة ونسبتهما إلى العالم والحى نسبة واحدة ، ونقول فى علم الحق ، إنه قديم وفى علم الإنسان إنه محدث ، فانظر ما أحدثته الإضافة من الحكم فى هذه الحقيقة المعقولة ، وانظر إلى هذا الارتباط بين المعقولات والموجودات العينية ، فكما حكم العلم على من قام به أن يقلل فيه إنه عالم حكم الموصوف به على العلم بأنه حادث فى حق الحادث قديم فى حق القديم ، فصار كل واحد محكوما به محكوما عليه ، ومعلوم أن هذه الأمور الكلية وإن كانت معقولة فإنها معدومة العين موجودة الحكم كما هى محكوم عليها إذا نسب إلى الموجود العيني ، فتقبل الحكم فى الأعيان الموجودة ولا تقبل التفصيل ولا التجزى فإن ذلك محال عليها ، فإنها بذاتها فى كل موصوف بها كالإنسانية فى كل شخص شخص من هذا النوع الخاص لم تنفصل ولم تتعدد بتعدد الأشخاص ولا برحت معقولة (أى لكون الموجود العيني يحكم على الكلى الغيبى بمقتضى حقيقته ، والكلى أيضا يحكم على الجزئى بحقيقته ، كما أن العلم والحياة بالنسبة إلى الله تعالى محكوم عليهما بالقدم الذى هو مقتضى حقيقته تعالى ، وبالنسبة إلى الإنسان والملك محكوم عليهما بالحدوث بمقتضى حقيقة الإنسان والملك ، وكذلك العلم والحياة يحكمان على كل موصوف بهما بأنه حى عالم ، ولكل واحد من العيني والغيبى حكم على صاحبه بمقتضاه مع أن حقيقة

(وسواء كان) تنعم للاستناد إلى قسمي الموجود العيني (غير أن هذا الأمر) استثناء منقطع بيان لاستناد الأمر الكلى إلى الموجودات حتى نعلم أن الارتباط كان من الطرفين (كنسبة العلم إلى العالم) تمثيل للارتباط السابق ، ولما كان الارتباط بين المدوم والموجود أمرا عجيبا لا فانظر إلى أه بالى .

(كما هو محكوم عليها إذا نسبت إلى الموجود العيني) وكون المدوم مؤثرا فى الموجود ومثارا فيه ، وكذلك الموجود مؤثرا فيه ومثارا منه ، من عجائب قدرة الله تعالى (فتقبل الأمور الكلية المحكم) من الأعيان الموجودة فى النسبها إلى الأعيان الموجودة (فى كل موصوف بها) فلا يمكن التعدد فى نفسها باعتبار تعدد

للعلم حقيقة واحدة لم تنقسم ولم تختلف باختلاف العارف لها بسبب الإضافة ، وكذلك الحياة ونسبتها إلى الموصوفين بها فإنها نسبة واحدة لم تختلف ، وانظر إلى هذا الارتباط بين الموجودات العينية وبين الموجودات العينية ، مع أن المعقولات الغيبية كليات معدومة العين في الخارج من حيث كليتها ، فإن كل موجود عيني مشخص جزئي وألفاظ الكتاب ظاهرة .

قوله (وإذا كان الارتباط بين من له وجود عيني وبين من ليس له وجود عيني قد ثبت وهي نسب عدمية ، فارتباط الموجودات بعضها ببعض أقرب أن يعقل لأنه على كل حال بينها جامع وهو الوجود العيني وهناك ، فائمة جامع وقد وجد الارتباط بعدم الجامع فبالجامع أقوى وأحق) رجع إلى المقصود من تمهيد القاعدة ، وهو أن الارتباط بين الموجودات الغيبية الذي لا وجود له إلا في العقل وبين الموجودات العينية ثابت كما ذكر وهي نسبة عدمية عقلية فبالحرى أن يكون بين الموجودات العينية ثابتا ، وكيف لا وبينها جامع وهو الوجود العيني وماتم جامع ، إذ لا يكون بين الموجود العيني وبين المعدوم في العين جامع : قوله (ولا شك أن المحدث قد ثبت حدوثه وافتقاره إلى محدث أحدثه لإمكانه لنفسه فوجوده من غيره فهو مرتبط به ارتباط افتقار ولا بد أن يكون المستند إليه واجب الوجود لذاته غنيا في وجوده بنفسه غير مفتقر ، وهو الذي أعطى الوجود لذاته لهذا الحادث فانتسب إليه) ظاهر ، وهو بيان الارتباط بين الواجب والممكن وهو الافتقار :

قوله (ولما اقتضاه لذاته كان واجبا به ، ولما كان استناده إلى من ظهر عنه لذاته اقتضى أن يكون على صورته فيما ينسب إليه من كل شيء من اسم وصفة ما عدا الوجوب الذاتي فإن ذلك لا يصبح في الحادث وإن كان واجب الوجود ولكن وجوبه بغيره لا بنفسه) مغناه ولما اقتضى الواجب لذاته الممكن لذاته كان الممكن لذاته واجبا به معدوما في حد نفسه مستادا إليه في وجوده وعينه لأنه الذي أعطى عينه من ذاته ثم وجوده من اسمه النور ، فاستناده إلى الواجب الذي ظهر عنه لذاته اقتضى أن يكون على صورته في كل ما ينسب إلى ذلك الممكن من اسم وصفة وأي شيء كان لأن أصله العدم ، فاستند إلى الواجب في عينه وكل ما يتبع عينه من صفاته ووجوده وذلك صمديته تعالى أو في كل ما ينسب إلى الواجب والمراد بالممكن كل ما للواجب الصمد إلا الوجوب الذاتي وإنما قيد الوجوب بالذاتي لأنه مالم

موصوفاتها (وهناك) أي بين الموجودات جامع حذف الخبر وهو جامع دلالة قرينة الحال عليه (فائمة) أي ليس بين الأمور السكينة وبين الموجودات العينية (جامع) وقد وجد الارتباط اه بالي .

(فبالحرى) يروى بفتح الراء فيكون مصدراً وهو للشهور ، وقد يروى بكسر الراء مع تشديد الياء فيكون صفة مشبهة فالعنى على الأول أي إذا كان كذلك فلتنسب بالحرى أي اليانة وعلى الثاني أي الحرى ذلك شرح المفتاح (واجباته) وجوب العلول ملغ فكلما أعطاه الوجود أعطاه وجوب الوجود أيضا ، فكل من الوجود أو وجوبه أثر من الواجب في الممكن ، فكل من الواجب والممكن حكم على الآخر كما كان لسكنا الأمور

يجب لم يوجد لكنه واجب به لا بنفسه (ثم ليعلم أنه لما كان الأمر على ما قلناه من ظهوره بصورته أحوالنا تعالى في العلم به على النظر في الحادث وذكر أنه أَرانا آياته فيه فاستدلنا بنا عليه ، فما وصفناه بوصف إلا كنا نحن ذلك الوصف إلا الوجوب الذاتي الخاص ، فلما علمناه بنا وما نسبنا إليه كل ما نسبناه إلينا ، وبذلك وردت الإخبارات الإلهية على السنة التراجم إلينا فوصف نفسه لنا بنا فإذا شهدناه شهدنا نفوسنا وإذا شهدنا شهد نفسه ، ولا شك أنا كثيرون بالشخص والنوع وإن كنا على حقيقة واحدة نجتمعنا فنعلم قطعاً أن ثم فارقا به تميزت الأشخاص بعضها عن بعض ، ولولا ذلك ما كانت الكثرة في الواحد فكذلك أيضا ، وإن وصفنا بما وصف نفسه من جميع الوجوه فلا بد من فارق وليس إلا افتقارنا في الوجود وتوقف وجودنا عليه لإمكاننا وغناه عن مثل ما افتقرنا إليه) معناه لما ظهر الحادث بصورته أحوالنا في معرفته على النظر في الحادث فقال - سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق - فبسبب ما أحوالنا استدللنا بنا عليه طلبنا الدليل بأنفسنا عليه ، فما وصفناه بوصف إلا وجدنا ذلك الوصف فينا إذ لو لم يكن فينا ولم تصف به لم يمكننا أن نصفه ، وهو معنى قوله إلا كنا نحن ذلك الوصف أى لو نكن نحن ذلك الوصف لم يصف به إلا الوجوب الذاتي ، فلما علمناه وما نسبناه إليه كل ما نسبناه إلينا كالحياة والعلم والإرادة والقدرة والسمع والكلام وغير ذلك ، والتراجم هم الأنبياء عليهم السلام فلهم أخبروا بهذا المعنى في قوله تعالى - وما تشاءون إلا أن يشاء الله - وما رميت إلا ذرمت ولكن الله رمى - ومن يطع الرسول فقد أطاع الله - إن الذين يباعدونك إنما يباعدون الله - وفي الحديث (من عرف نفسه فقد عرف ربه) وأمثالها ، وهذا معنى قوله فوصف نفسه بنا فإذا شهدناه بوصف شهدنا نفوسنا بذلك الوصف ، إذا لو لم يكن ذلك الوصف فينا ما شهدناه به ، وإذا شهدنا

الكلية والأعيان الخارجية حكم على الآخر حامى . (النظر في الحادث) أى الاستدلال من الآفاق والأفئس (وذكر أنه أَرانا آياته) وهى آثار أسمائه وصفاته (فيه) أى في الحادث فكان الاستدلال واجبا علينا (فاستدلنا) من الأثر إلى المؤثر (بنا) أى بسبب نظرنا فينا (عليه) على الحق حيث لا بد لنا أن نحكم عليه بوصف (فما وصفناه) أى ما حكمنا عليه (بوصف إلا كنا نحن) وجدنا فينا ووصفنا أنفسنا (ذلك الوصف فلما علمناه بنا) بسبب علمنا أنفسنا (نسبنا إليه) أى وصفناه (كل ما نسبناه إلينا) من الأوصاف من العلم والحياة وغيرها إلا النقائص مقابل الوجوب .

(فإذا شهدناه شهدنا) فإنه (نفوسنا) الوجودنا فيه لكونه معصفا بنا وهو رؤية الحمد في المجدود أو شهدنا نفوسنا في الحقيقة لأشهدناه لأنه من حيث اتصافه بنا عين ذاتنا لا غيرنا وهو رؤية الحمد بمجدا بالمدود (وإذا شهد) بمشاهدتنا إياه (شهد) فينا (نفسه) لذلك قال إن أشد شوقا إليهم لأن هذه المشاهدة له لا تحصل بدون مشاهدتنا إياه لأنه فينا مظهره وهو رؤية المجدود في الحمد والاتحاد ، فأنظر إلى المرأة كيف تعبد فلذلك إذا نظرت إليها وشهدت فيها صورتك فقد شهدت عينك فهو قوله (فإذا شهدنا شهد نفسه) وإذا شهدت صورتك وانظرت إليك فقد شهدت نفسها فهي عينك وأنت عنها فهو قوله (وإذا شهدناه شهدنا نفوسنا) ولما بين الاتحاد شرع في بيان الافتراق فقال (ولا شك أنا كثيرون بالشخص) باعتبار الضمان تشخصاتنا إلى حقيقتنا النوعية وكثيرون (بالنوع) بانضمام فصولنا إلى حقيقتنا الجنسية اه بالى .

بوصف شهد نفسه بذلك الوصف ، فإن ذلك الوصف وصفه تجلي به لنا بحسب استعدادنا وإلا من أين حصل لنا ذلك ونحن عدم محض ، ومن ثمة يعلم أن وجودنا وجوده نعين بصورتنا وانتسب إلينا فتقيد وتذكر صمدية لكل شيء حتى تراه في كل شيء - أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد - ولما بين هذا الاتحاد أراد أن يبين الفرق بين الحق والخلق فقل بتعدد أشخاص النوع وأنواع الجنس ، فقال : ولاشك أنا أى المحدثات كثيرون بالشخص كأشخاص الإنسان مع اتحادهم في حقيقة الإنسان من حيث هو لإنسان ، فإنه حقيقة واحدة ، وبالنوع كالإنسان والفرس المتحدين في حقيقة الحيوان ، التي هي حقيقة واحدة ؛ وبالجملية أشخاص الموجودات المحدثات والموجودات المتعينة فإنها متميزة متعينة متشخصة ومتنوعة مع اتحادها في حقيقة الوجود ، ولولا ذلك لما كان الكثرة في الواحد ، فكذلك ، وإن وصفنا الحق بما وصف به نفسه من جميع الوجوه فلا بد من فارق وليس إلا افتقارنا إليه وغناء عنا ، فإن الوجود المشخص مطلق الوجود مع قيد ، فذلك القيد الذي هو به غير المقيد الآخر ، وهو افتقار المقيد إلى المطلق وغنى المطلق عن المقيد (فهذا صح له الأزل والقدم الذي انتفت عنه الأولية التي لها افتتاح الوجود عن عدم فلا تنسب إليه مع كونه الأول) أى بالغنى الذاتي الصمدى القيومى لكل ممكن وكونه سند مقوم لكل مقيد صح له الأزل والقدم ، وانتفت عنه الأولية بمعنى افتتاح الوجود عن العدم ، فإنه محال في حقه مع كونه الأول (ولهذا قيل فيه الآخر) أى ولأن أوليته بالغنى الذاتي وعدم الاحتياج في وجوده إلى الغير قبل فيه الآخر ، لا بمعنى أنه آخر كل ممكن إذ الممكنات غير متناهية فلا آخر لها (فلو كانت أوليته وجود التقيد لم يصح أن يكون الآخر للمقيد لأنه لا آخر للممكن لأن الممكنات غير متناهية فلا آخر لها ، وإنما كان آخر لرجوع الأمر كله إليه بعد نسبة ذلك إلينا فهو الآخر في عين أوليته والأول في عين آخريته) أى فلو كانت أوليته بأن يكون وجودا مقيدا واحدا من الموجودات المقيدة فابتدأ منه المقيدات ازم أن يكون آخريته

(مع كونه الأول) بمعنى مبدأ كل شيء ، فانتسب إليه الآخرة بمعنى منتهى كل شيء وصاحبه (ولهذا) أى ولأجل انتفاء الأولية عنه بالمعنى المذكور (قيل فيه الآخر) فلم يكن له الأولية بهذا المعنى وجود التقيد أى افتتاح الوجود من العدم (لم يصح أن يكون آخراً لمقيد) أى الممكن بمعنى رجوع الكل إليه لأنه حينئذ يكون من الممكنات ، والممكن لا يرجع إليه شيء فكالت آخريته حينئذ بمعنى الانتهاء والانقطاع ، وهذا لا يصح أيضاً (لأنه لا آخر للممكن لأن الممكنات غير متناهية) أى غير معدوم لانتهاء عينه بحيث تفوته تعالى فلا فقدان في حقه كما ذكر في الفص اليونانية ، فلا ينافية الانتهاء بحسب الدار الدنيا فإذا كانت غير متناهية (فلا آخر لها) فكان الحق آخراً ومنتهى لها فإذا كان الرجوع إليه بالنسبة إلينا فكنا نحن ننصف بالرجوع إليه تعالى في كل آن بحسب - كل يوم هو في شأن - وإذا كان الأمر كذلك (فهو الآخر في عين أوليته والأول في عين آخريته) بحيث لا يتقدم أحدا على الآخر في الرتبة ، فهو الآخر حيث أول إذ رجوع الكل ثابت فيه ، وهو الأول حيث آخر إذ مبدئيه لكل ثابت فيه ، فكان أوليته عين آخريته

بأن يكون آخراً للمقيدات لكنه لا آخر لها ولو كان لها آخريه ينتهى به الوجود لم يصح أن يكون الآخر عين الأول ، فأخريته برجوع الأمر كله إليه بعد نسبته إلينا كما ذكر في دائره الوجود ، فكذلك أوليته بابتداء الكل منه بنسبته إلينا فالنسب والإضافات ممكنة والحقيقة من حيث هي هى واجبة وذلك معنى قولهم التوحيد إسقاط الإضافات ولا إله إلا هو كل شيء هالك إلا وجهه (ثم ليعلم أن الحق) أى بعد العلم بما ذكر ، ليعلم أنه تعالى لما أرانا آيات أسمائه وصفاته فى العالم جعل فينا مانعرف به ذلك فشركننا مع العالم فى صفاته لنعرف بما فينا ما فيه وما أمكن العالم قبول جميع أسماء الحق وصفاته ، لأن الفارق بينه وبين الحق الوجوب الذاتى والإمكان وما يلزمهما من الغنى والفقر لازم فيقبل بعضها وهو الذى لا يختص بالوجوب كالوجود والظهور والبطون ، وأما البعض الآخر فلا يقبل إلا آثارها التى يليق بفقره ونقصه ، وجمع فينا بأحدية الجمع الأمرين ، فلذلك قسمها قسمين وجعل القسم الأول مشتركاً بين الكل أى بين الحق تعالى وبيننا وبين العالم فقال (ووصف نفسه بأنه ظاهر وباطن فأوجد العالم عالم غيب وشهادة لندرك الباطن بغيثنا والظاهر بشهادتنا) لكنه فرق بين وصف العالم ووصف الحق بهما بأن جعل العالم عالين عالم غيب وعالم شهادة إذ ليس فى العالم إلا أحدية الجمع ولم يفرق بين وصف الحق ووصفنا فأضاف الغيب والشهادة إلينا بحكم أحدية جمعنا المخصوصى فنحن على معناه وصورته دون العالم ، وأما القسم الآخر فسوانا فيه مع العالم وجعل فى مقابلة كل صفة فعلية محضة لله تعالى صفة انفعالية مشتركة بيننا وبين العالم فقال (ووصف نفسه بالرضا والغضب وأوجد العالم ذا خوف ورجاء) فإن الخوف انفعال وتأثر من تأثير الغضب نعرف به غضبه ، وكذا الرجاء فى مقابلة الرضا ولهذا قال (فنخاف غضبه ونرجو رضاه) وقال (ووصف نفسه بأنه جميل وذو جلال فأوجدنا على هيئة وأنس) فإن الهيبة انفعال من صفة الجلال ونعرف به عظمتة وجلاله وكذا الأنس فى مقابلة الجلال فجعلنا على صفته بوجه وعلى صفة العالم بوجه كما سيجىء (وهكذا جميع ما ينسب إليه تعالى ويسمى

وأخريته عين أوليته ، ولا كذلك الممكن (عالم غيب) وهو بواطننا وأرواحنا وعالم (شهادة) وهو ظواهرنا وقوانا الظاهرة فكنا نجمع العالمين وليس ذلك الاتحاد إلا (لندرك) الاسم (الباطن بنينا) أى بسبب إدراكنا غيبتنا (والظاهر بشهادتنا) فنعلم على طريق الاستدلال من الأثر إلى التأثير أنه تعالى هو الظاهر والباطن (ووصف نفسه بالرضى والغضب) فأوجدنا ذا رضى وغضب لندرك الرضا برضانا والغضب بغضبنا ، ولم يذكر هذا الوجه بظهوره مما سبق (وأوجد العالم) أى أوجدنا (ذا خوف ورجاء) فنخاف غضبه ونرجو رضاه لأن الخوف لازم للغضب والرجاء لازم للرضا فتتصف بهما وتستدل على غضبه ورضاه مع كونه منزها عن الخوف والرجاء (ووصف نفسه بأنه جميل وذو جلال فأوجدنا على هيئة) تحصل من جلالة (وأنس) حاصل لنا من جماله فتتصف بهما وتستدل عليهما مع أنهما لا ينسبان إليه تعالى ولا يسمى بهما لكنه يسمى عبيديهما أى مبدا الخوف وهو الغضب ومبدا الرجاء وهو الرضى وكفى بذلك دليلاً على حصول الارتباط فإذا وجه الإنسان فى الخارج بخلق الله بيديه ظهر جميع ما فى العالم فى هذه النسخة الجامعة .

به فعبّر عن هاتين الصفتين) أى المتقابلتين اللتين له تعالى كالظهور والبطون والرضا والغضب والجمال والجلال (باليدين اللتين توجهتا منه على خلق الإنسان الكامل) .

قوله (لكونه الجامع لحقائق العالم ومفرداته) فيه إشعار بأنه مع مساواته العالم في حقائقه ومفرداته يختص بالجامعة الأحادية دونه ، وبهذه الجمعية التى اتحدت بها مفردات العالم كاتحاد العناصر بالتركيب واتحاد كيفياتها بالمزاج واتحاد صورته بقوى العالم المسماة بالتسوية ليستعد لقبول روحه المنفوخ فيه فاستحق به الخلافة لأن الخليفة يجب أن يناسب المستخلف ليعرفه بصفاته وأسمائه وينفذ حكمه فى المستخلف فيه ، ويناسب المستخلف فيه ليعرفه بصفاته وأسمائه فيجرب كل حكم على ما يستحقه من مفرداته ، فيناسب بروحه وأحادية جمعية الحق وشارك به صورته وأجزاء وجوده ومفرداته العالم فهو عبد الله رب العالم وصورته التى هى من العالم شهادة وروحه غيب وربوبيته من جهة غيبه ولهذا قال (فالعالم شهادة والخليفة غيب) لأنه من حيث الصورة داخل فى العالم ، ومن حيث معناه خليفة الله ورب وسلطان للعالم (ولهذا المعنى يحجب السلطان كما ذكر ووصف الحق نفسه بالحجب الظلمانية وهى الأجسام الطبيعية والنورية وهى الأرواح اللطيفة ، فالعالم بين كثيف ولطيف وهو عين الحجاب على نفسه) فالظلمانية أجساد العالم والنوارية أرواحه ، وليس العالم إلا هذه الأجسام الكثيفة ، الأرواح اللطيفة فهو حجاب على نفسه (فلا يدرك الحق إدراكه نفسه) لأن الشئ لا يدرك إلا ما فيه وليس فى العالم إلا الحجب ، فلا يدرك إلا الحجاب دون المحجوب (فلا يزال فى حجاب لا يرفع) من هذا الوجه (مع علمه) أى مع أنه محجوب بحجاب آخر وهو علمه (بأنه متميز عن موجوده بافتقاره ولكن لاحظ له فى الوجوب الذاتى الذى لوجود الحق فلا يدركه أبداً) أى ولكن لا يعلم من علمه بافتقاره الوجوب الذاتى الذى للحق إذ لاحظ له منه بوجه ، وما ليس فيه شئ منه لم يدركه إدراك

فانقضى شأن الإنسان توجه اليدين من الحق بخلقه ، فخلق الله يديه فإنه أعطى كل ذى حق حقه اه (فالعالم) بجميع حقائقه ومفرداته (شهادة) أى ظاهر الخليفة وصورته (والخليفة) أى الإنسان الكامل (غيب) أى باطن العالم وروحه المدير له ، فالعقل الأول أول ما يربيه الخليفة من عالم الأرواح . لما فرغ من بيان الارتباط الذى يحصل العلم لنا به شرع فى بيان الارتباط الذى احتجب الحق منا به فقال (ووصف الحق نفسه بالحجب الظلمانية) كما قال جنت ومرضت باله .

(ولا وصف نفسه بالحجب الظلمانية والنورية وكنا بين كثيف ولطيف) احتجب ذاته تعالى عنا بنا غجابنا علينا فى الحق عين وجودنا وهو معنى قوله (وهو) أى العالم (عين الحجاب على نفسه) أى على العالم ، فإذا كان كذلك (فلا يدرك) العالم (الحق إدراكه) أى العالم (نفسه) فإنه لما انصف بالمالية فلا يقيم نظره علم ذوق وشهود إلا إلى العالم لإلإله تعالى (فلا يزال) العالم (فى حجاب لا يرفع) وإلا لانقدم العالم لقوله « إن الله سبعين ألف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه » (مع علمه بأنه متميز) يعنى أن هذا الحجاب لا يمنع علمه بأن الله واجب بالذات وغنى عن العالم والكل مقهر إليه (فلا يدركه أبداً) علم ذوق فإن ذوق الشئ شبهة فى غيره فرع ذوقه ذلك الشئ من نفسه فإذا لا يدركه

ذوق وشهود! (فلا يزال الحق من هذه الحبيشة) أى من هذا الوجه (غير معلوم) أبدا (علم ذوق وشهود لأنه لا قدم) ولا سابقة (للحادث فى ذلك) أى فى الوجوب الذاتى البتة .

قوله (فما جمع الله لآدم بين يديه إلا تشريفاً ، ولهذا قال إبليس مامنعك أن تسجد لما خلقت بيديّ) لما ذكر أن للصفتين المتقابلتين يد الحق اللتان توجهتا منه على خلق الإنسان الكامل ، وكان قد مثل بصفات الله تعالى متقابلة مشتركة فى أنها مؤثرة فكانت أيادى معطية متقابلة ، وقد أوماً إلى صفات العالم متقابلة مشتركة فى أنها انفعالية ، فكانت أيادى قابلة آخذة وسوانا فيها مع العالم فأراد أن يثبت لنا التشريف من الله بالجمع بين يديه المتقابلتين فى الاعطاء والقبول أيضاً ، فإن لله تعالى يدين متقابلات معطية كالرضا والغضب ، ومتقابلات آخذة قابلة ؛ ألا ترى إلى قوله تعالى - ألم يعلموا أن الله هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات - ولهذا وبخ إبليس وذمه على ترك السجود لآدم ، حيث رأى منه صفات العالم من الانفعالات القابلة كالخوف والرجاء ، ولم ير الصفات الفعلية ولم يعرف أن القابلة أيضاً صفات الله فإنها من الاستعداد الفاضل عن الفيض الأقدس ، وقال (وما هو إلا عين جمعه بين الصورتين صورة العالم وصورة الحق وهما يد الحق يعنى كما أن المتقابلات المعطية يد الحق ، فالمعطية والقابلة الآخذة أيضاً يدان متقابلتان للحق ، فلو لم يكن لآدم تلك القوابل لم يعرف الحق بجميع الأسماء ولم يعبد به (وإبليس) لم يعرف ذلك لأنه (جزء من العالم لم يحصل له هذه الجمعية) فما عرف إلا ما هو من العالم فاستكبر وتعزز لاحتجابه عن معرفة آدم ؛ إذ لم يكن له جمعية فلم يعرف منه إلا ما هو من جنس نشأته ، فاستوهنه ونقص به وما عرف أن الذى حسبه نقصانا كان عين كماله كما قال (ولهذا كان آدم خليفة ، فلم لم يكن) أى آدم ظاهراً (بصورة من استخلفه) أى الحق (فيما استخلفه فيه) من العالم وأجزائه (فما هو خليفة) أى لم يكن خليفة لأن الخليفة يجب أن يعلم مراد المستخلف وينفذ أمره فلو لم يعرفه بجميع صفاته لم يمكنه إنقاذاً أمره (وإن لم يكن فيه جميع ما فى العالم) من الأسماء والصفات (وما تطلبه الرعايا التى استخلف عليها) يعنى أجزاء العالم المستخلف هو عليها

من هذه الحبيشة (فما جمع الله لآدم بين يديه إلا تشريفاً على غيره لالعرته فى حد ذاته كما أن مكة مشرفة بتشريفه وإلافه واد كسائر الأودية فلا يكون جمعية الإنسان الكامل على تامة لجمعية اليمين بل لا بد فى التشريف من تشريف الحق ولهذا أى لكون الجمع للتشريف (قال إبليس) لكونه مخلوقاً بيد واحدة بالى . (وما هو) أى وليس جم اليمين لآدم (إلا عين جم) لآدم (بين الصورتين صورة العالم) وهى الحقائق الكونية (وصورة الحق) وهى الحقائق الإلهية من الأسماء والصفات فأدم عبارة عن الصورتين واليمين (وما) أى الصورتان (يد الحق) بأعبار انعقاد الظاهر والظهر ، إذ بهما يتصرف الحق فى أمر الملائكة إلا لأن تسجد لله تعالى ، فكانت سجدتهم قدوة لآدم وأبى إبليس لعدم علمه (وإبليس جزء من العالم) فكان جزءاً من جزء آدم (لم يحصل له هذه الجمعية) التى لآدم بالى .

لم يكن خليفة عليهم ، إذ ليس حينئذ عنده ما يحتاج إليه الرعايا ويطلبونه منه فلم يمكنه تدبيرهم ، فقله فليس بخليفة عليهم جواب الشرط الثاني في الحقيقة لكن لما اعترض تعليل الشرط وهو قوله (لأن استنادها إليه فلا بد أن يقوم بجميع ما يحتاج إليه) بينه وبين الجزاء فانجر الكلام إلى توسط شرط آخر وهو قوله وإلا اكتفى بجواب أحدهما عن جواب الآخر لا شتر اكهما في الجواب فيكون جواب الأول محذوفا لدلالة جواب الثاني عليه ، تقديره وإن لم يكن فيه جميع ما تطلبه الرعايا من الأسماء التي يرب الحق تعالى بها جميع من في العالم من الناس والدواب والأنعام وغيرها فليس بخليفة عليهم ، والاعتراض لبيان أن فيه مطالب جميع أجزاء العالم لأنها مقتضيات الأسماء الإلهية فيطلب ما في خزائن الأسماء من المعاني التي هي كمالها والأسماء كلها فيه كما مر فاستندت إليه فلا بد أن يقوم بكل ما يحتاج إليه ويعطيها مطالبها كلها (وإلا) أي وإن لم يتم بجميع ما يحتاج إليها (فليس بخليفة عليهم) ومن هذا ظهر معنى قوله (فما صحت الخلافة إلا للإنسان الكامل فأنشأ صورته الظاهرة) أي لما ثبت أن استحقاق آدم للخلافة إنما يكون بالصورتين أنشأ صورته الظاهرة (من حقائق العالم وصوره) حيث جمع فيه الحقائق الكونية ، فلم يبق من صور العالم وقواه شيء إلا وفيه نظير (وأنشأ صورته الباطنة على صورته تعالى) فإنه سميع بصير عالم ، فيكون متصفا بالصفات الإلهية مسمى بأسمائه (ولذلك قال فيه « كنت سمعه وبصره » وما قال كنت عينه وأذنه ففرق بين الصورتين) أي صورة العالم وصورة الحق .

قوله (وهكذا هو في كل موجود) أي وكما أن الحق في آدم ظاهر بصورته كذلك في كل موجود (من العالم) يظهر (بقدر ما تطلبه حقيقة ذلك الموجود) أي عينه باستعداداته الأزلي (لكن ليس لأحد) أي لشيء من العالم (بمجموع ما للخليفة) فإنه مظهر الذات مع جميع الصفات ، بخلاف سائر الأشياء وإلا لكان الكل مظهرا له (فافاز من بينهم إلا بالمجموع) وإلا فكان الكل مظهرا له بقدر قبوله .

قوله (وأولا سريان الحق في الموجودات بالصورة) أي بصورته (ما كان للعالم وجود) فإن أصل الممكن عدم الوجود صورته تعالى ووجهه الباقي بعد فناء الكل ، فلو لم يظهر

ولما فرغ من ذكر الخلافة شرع في تصريح ما علم ضمنا بقوله (فأنشأ صورته الظاهرة) في عالم الشهادة (من حقائق العالم) .

(وأنشأ صورته الباطنة على صورته) أي على صفاته وأسمائه (ولذلك) أي ولأجل إنشائه على صورته (قال فيه كنت) اه .

(التي هما من الجوارح الظاهرة) مع أنه صحيح أيضا لسريانه بهويته في جميع الموجودات اه جامي .
(فافاز) أي فاطفر الإنسان الكامل بالخلافة (إلا بالمجموع) أي بسببه لا بدونه فكان الحق ساريا في كل موجود من الخليقة وغيره اه .

بصورته التي هي الوجود من حيث هو . وجود بقي الكل على العدم الصرف ، وقوله (كما أنه لولا تلك الحقائق المعقولة السكلية مظهر حكم في الموجودات العينية) تشبيه لاستناد وجود العالم إلى صورة وجوده تعالى باستناد الأمور للعينية من الصفات إلى الحقائق السكلية كما ذكر في الحياة والعلم ، كما كان وجود العلم في زيد مثلاً مستنداً إلى العلم المطلق الكلي ولولاه لما وجد عالم وماصح الحكم بالعالمية على أحد كذلك كل موجود معين عيني مستند إلى وجود الحق الذي هو وجهه وصورته ولولاه لما وجد موجود وماصح الحكم على شيء بأنه موجود ولذلك قال (ومن هذه الحقيقة) أي من جهة أن الحق في الموجودات سار بالصورة حتى وجد ما وجد (كان الافتقار من العالم إلى الحق في وجوده) لأن صورته هو الموجود فبوجوده وجد كما ذكر في المقدمة قوله نظماً (فالكل مفتقر مالم يكن مستغنى) الفاء للسببية وما نافية ورفع خبرها على اللغة التيمية ، وعليها قرئ - ما هذا بشر - بالرفع أي إذا كان الحق ظاهراً بصورته في العالم والعالم مفتقر في وجوده إليه فكل واحد من العالم والحق مفتقر إلى الآخر ليس كل منهما مستغنياً عن الآخر . أما افتقار العالم إلى الحق ففي وجوده ، وأما افتقار الحق إلى العالم ففي ظهوره .

ولما كان التصريح بهذا الافتقار غير مأذون فيه وإن كان هو الحق قال :

(هذا هو الحق قد قلناه لا نسكني فإن ذكرت غنيا لا افتقار به)

أي ذاته من حيث هي ومن حيث اسمه الباطن لأنه تعالى بالذات غنى عن العالمين ، وأما من حيث اسمه الظاهر والخالق والرزاق فليس يغني (فقد علمت الذي بقولنا) وأنشأ صورته الباطنة على صورته تعالى (نعتي) أو بقولنا الحق من حيث هو أي فقد علمت الحق من حيث اسمه الباطن أو من حيث الذات بدون الصفات لأنه من هذه الحيثية غنى لا افتقار به ، ويجوز أن يكون المراد فإن ذكرت غنيا لا افتقار به فقد علمت أن المراد بقولنا فالكل مفتقر هو الحق مع جميع الصفات والأسماء والله أعلم .

قوله : (فالكل بالكل مربوط وليس له عنه انفصال خذوا ما قلته عني)

(مظهر حكم في الموجودات العينية) قلزم منه أنه لولا تلك الموجودات العينية مظهر حكم بالي . (كان الافتقار من العالم إلى الحق في وجوده) ومن الحق إلى العالم في ظهور أحكامه فإذا كان الأمر كذلك فالكل مفتقر ما السكل مستغن (لا نسكني) أي لا نقول على سبيل الكناية لئلا يتيسر عليهم (فقد علمت الذي بقولنا نعتي) أي علمت مرادنا بقولنا ، فالكل مفتقر من حيث الأسماء والصفات لا من حيث الذات فلا ينافيه الفناء الذاتي ، فكأنه قال المعارض : لا يل السكل مستغن لا افتقار به ، فإنه إذا استغنى الحق عن العالم فقد استغنى العالم عن الحق من وجهة استغناء الحق عنه ، فإن المعلوم مستغن عن غير علته والله للعالم بمجموع الذات والصفات لا الذات وحدها ، فثبت أن السكل مستغن أي كل واحد مستغن عن الآخر لا يرتبط أحدهما بالآخر ، أجاب عن ذلك (فالكل) أي مجموع العالم (بالكل) أي الحق من حيث الأسماء والصفات وبالعكس (مربوط فليس له) أي العالم (عنه) عن الحق من حيث الأسماء وبالعكس (انفصال أعني صورته الباطنة) ولأننا فسرناه ، ولنعلم أن المراد بآدم الروح السكلي المحدث لا آدم الذي خلق من طيناه .

أى العالم مربوط بالحق في الوجود والاستناد إلى صمديته والحق مربوط بالعالم في ظهوره وسائر أسمائه الإضافية .

قوله (وقد علمت نشأة جسد آدم أعنى صورته الظاهرة ، وقد علمت نشأة روح آدم أعنى صورته الباطنة فهو الحق) أى بحسب صورته الباطنة والحقيقة (الخلق) بحسب صورته الظاهرة .

قوله (وقد علمت نشأته) وهى المجموع الذى استحق به الخلافة (وفى بعض النسخ بها حملا على المعنى وهو الرتبة أى كونه واسطة بين الحق والخلق بمجموعه الذى استحق به الخلافة ، ليعرف صورة العالم وحقائقه بظاهره وصورة الحق وأسمائه الذاتية بباطنه ، ويتحقق له رتبة الخلافة بالجمع بين الصورتين (فأدم هو النفس الواحدة) أى حقيقة الإنسان من حيث هو وهو روح العالم (التى خلق منها هذا النوع الكامل الإنسانى) أى أفراد النوع وإلا فالنفس الواحدة هى حقيقة النوع بدليل قوله (وهو قوله - يأيتها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة -) فإن الخطاب للأفراد المخلوقة من النفس الواحدة (وخلق منها زوجها) أى خلق من الروح الكلى التى هى النفس الواحدة زوجها ، وهى النفس الكلية والرجال والنساء المبتوثة منها قوله تعالى (وبث منهما رجالا كثيرا ونساء) هى أشخاص النوع قوله فى تفسير قوله تعالى (فقلوا اتقوا ربكم اجعلوا ماظهر منكم وقاية لربكم واجعلوا ما بطن منكم وهو ربكم وقاية لكم ، فإن الأمر ذم وحيد فكونوا وقاية فى الذم ، واجعلوا وقايتكم فى الحمد تكونوا أدباء عالمين) معناه اتخذوا وقاية لأنفسكم تتقون بها من ربكم . ولما كان الرب هو الظاهر والباطن كانت ربوبيته لظواهركم من اسمه الظاهر بإمداد الحفظ والرزق وجميع ما يتعلق بالرحمة الرحمانية من الأسماء وربوبيته لبواطنكم من اسمه الباطن بإمداد العلم والحكمة وجميع ما يتعلق بالرحمة الرحيمية من الأسماء ، فعليكم بالاستعداد بالربية ونهى الاستعداد القابلة من الوجهين ، وذلك بالتأدب بين يديه بأداب الحضرة فاتخذوا وقاية لأنفسكم مما ظهر منكم تتقون بها ربكم الظاهر أن يمنع ألطافه الظاهرة من الرزق والحفظ وأمثالها ، وينتقم منكم فى سوء أدبكم بنسبة الشرور والمعاصى إليه فتحرموا مدد الحفظ

(فأدم) أى آدم كبير وهو الخليفة والعقل الأول (النفس الواحدة) الخليفةسمى بالإنسان الكامل والعقل الأول وزوجها النفس الكلية (وبث منهما رجالا كثيرا ونساء) رجالا عقولا ونساء نفوسا (وقاية لربكم) أى انسابوا ما فعلتم من النقائص والشرور إلى أنفسكم ونزهوا ربكم عنها (وقاية لكم) أى انسابوا للسكالات إلى ربكم لا إلى أنفسكم اه بالى .

(قوله من اسمه الظاهر) فإن الله تعالى لا يظهر إلا فى الأشياء . فلو لم يكن شئ منة ماظهر للخلق عين فلا بد من الأشياء ، فبنا الحق يظهر وبه نحن نظهر ، فلذا نحن نفكر ولذا نحن نكفر باختلاف محقق فاعلموا ذلك وانظروا فإذا ما شهدتم عين ماقلته : استروا إن الله غيرة فاحذروا أن تنفروا وإذا ما ولهم يسروا لاتسروا اه جالية .

والرزق، وفي الجملة الطاف الربوبية الظاهرة لفساد الربوبية بظهور صفات النفس ونسبة الشرور إليه ، واتخذوا وقاية لأنفسكم مما بطن منكم تتقون بها ربكم الباطن أن يمنع الطافه الباطنة من الرحمة الرحيمية بسوء أدبكم بنسبة الكمالات المعنوية والمعارف والحكم إلى أنفسكم فتحجبوا بصفاتكم وظهورها عن قبول أنوار صفاته ، وتحرموا إمداد الفيض العلوي والألطف الباطنة لفساد استعداد الربوبية بحسب الباطن ، فظهر أن لفظ الانتفاء يساعده مافسره الشيخ رضي الله عنه به من المعنى لاشتقاقه من الوقاية ، يقال انتفاه فانتفى أى اتخذ الوقاية يتنى بها بمعنى حذره فحذر إذ الحذر هو اتخاذ الوقاية ، قال تعالى - خذوا حذركم - كأن الحذر آلة تتنى بها كالترس ونحوه مما يتنى به ، والوقاية مصدر سمي به ما يتنى به وقوله (ثم إنه أطلعهم على ما أودع فيه وجعل ذلك في قبضتيه القبضه الواحدة فيها العالم والقبضه الأخرى آدم وبنوه وبين مراتبهم فيه) معناه أنه أطلع الإنسان الحقيقي على ما أودع فيه من أسرار الألوهية ، وجعل الجميع مما أوجد كالواحد وأودع فيه في قبضتيه أى قبضتي الحق ؛ فجعل حقيقة آدم وبنيه في قبضته البني التي هي الأقوى أى الصفات الفعلية ، وأسمائه في العالم الأعلى الروحاني وجعل صورة العالم في قبضته اليسرى التي هي الأضعف أى الصفات القابلة المذكورة وأسمائه في العالم الجسماني ، وإن كانت كلتا يدي الرحمن يمينا لأن المقابلة في قوة القبول تساوي الفاعلية في قوة الفعل لا تنقص منها ، وبين في ذاته مراتب بني آدم في عرض عريض كما يشعر سائر الفصوص ببعضها .

قوله (ولما أطلعني الله في سرى على ما أودع في هذا الإمام الوالد الأكبر جعلت في هذا الكتاب منه ما حد لي لاما وقفت عليه فإن ذلك لا يسعه كتاب ولا العالم الموجود الآن ، فما شهدته مما نودعه في هذا الكتاب كما حده له رسول الله صلى الله عليه وسلم حكمة إلهية في كلمة آدمية وهو هذا الباب) ظاهر غنى عن التعريف (ثم حكمة نفثية في كلمة شيثية ثم حكمة سبوحية في كلمة نوحية ، ثم حكمة قدوسية في كلمة إدريسية ، ثم حكمة مهيمية في كلمة إبراهيمية ، ثم حكمة حقية في كلمة إسحاقية ، ثم حكمة عليية في كلمة إسماعيلية ، ثم حكمه روحية في كلمة يعقوبية ، ثم حكمة نورية في كلمة يوسفية ، ثم حكمة أحدية

(ثم) أى بعد ما أوجده على ما ذكر (أطلعهم) أى أطلع الله هذا الوالد الأكبر لأن الخلية يجب أن يطلع على ما اختزنه الحق فيه مما تطلبه الرعايا التي استخلف عليها ، فيعطى كل ذى حق حقه بأمر الله تعالى اه يالى القبضه الواحدة اليسرى التي هي قبضة الفرق فيها العالم ، وفي الأخرى التي هي البني قبضة الجمع آدم وبنوه اه .

فهذا السلام يدل على أن من رآه في مباشرة وأعطى له فصوص الحكم هو الروح الأعظم المحمدي الذي ظهر وتمثل له في الصورة المحمدية وبدل أيضاً على عاداته رتبة الوالد الأكبر في الاطلاع على ما في المقبضتين فانظر بنظر الإنصاف إلى هذا السكامل في رتبة العلم كيف يتكرر كلامه اه يالى .

في كلمة هودية ، ثم حكمة فائحية في كلمة صالحية ، ثم حكمة قلبية في كلمة شعبية ، ثم حكمة ملكية في كلمة لوطية ، ثم حكمة قدرية في كلمة عزيرية ، ثم حكمة نبوية في كلمة عيسوية ، ثم حكمة روحانية في كلمة سليمانية ، ثم حكمة وجودية في كلمة داودية ، ثم حكمة نفسية في كلمة يونسية ، ثم حكمة غيبية في كلمة أيوبية ، ثم حكمة جلالية في كلمة يحيوية ، ثم حكمة مالكية في كلمة زكرياوية ، ثم حكمة إيناسية في كلمة إلباسية ، ثم حكمة إحسانية في كلمة لقمانية ، ثم حكمة إمامية في كلمة هارونية ، ثم حكمة علوية في كلمة موسوية ، ثم حكمة صمدية في كلمة خالدية ؛ ثم حكمة فردية في كلمة محمدية ؛

وفصل كل حكمة الكلمة التي نسبت إليها فاقترنت على ما ذكرت من هذه الحكم في هذا الكتاب على حد ما ثبت في أم الكتاب ، فامتثلت على ما رسم لي ، ووقفت عندما حد لي ، ولورمت زيادة على ذلك ما استطعت فإن الحضرة تمنع ذلك ، والله الموفق لأرب غيره .

(فصل حكمة نفثية ، في كلمة شيشية)

إنما سميت الحكمة المنسوبة إلى شيث نفثية ، لأن الحق تعالى باعتبار تعينه الذاتي الجامع للتعينات كلها الذي هو علمه بذاته ، له أحدية الجمع الخصوصية بالإنسان الحقيقي المعبر عنه بآدم ، لأنه صورته وهو الوالد الأكبر الأول ، فلزم أن يكون المولود الأول من مرتبة المفيض التي تليه ، فهو الإيجاد المسمى بالنفث الرحاني والنفث بث النفس الواحد ، وذلك هو الوجود الخارجى المنبسط على الماهيات القابلة له الظاهرة به وهو إذا اعتبر من حيث أنه واحد أى من حيث حقيقته كان اسم النور من أسماء الله الخبر عنه في التنزيل بقوله تعالى - الله نور السموات والأرض - وباعتبار وقوعه على القوابل والمحال وعروضه للماهيات ، سمي الظل الممدود في قوله تعالى - ألم تر إلى ربك كيف مد الظل - وبهذا الاعتبار يسمى العطاء الذاتى ، لأن هذا الفيض من حيث حقيقة الواحدية اسم الله تعالى ليس بينه وبين الذات واسطة ؛ وباعتبار تعدده وتنوعه في القوابل وتعينه بها كان عطايها اسميا ؛ ومعنى لفظة شيث : عطاء الله ، ولما كان حصول الوجود في الأشياء إنما يكون بالإيجاد الذى هو انبثاث النفس الرحاني ؛ سميت حكيمته حكمة نفثية ، وهو العلم بالأعطية الحاصلة بالنفث ومن هذا ظهر انقسام العطايا إلى القسمين المذكورين ، كما قال الشيخ قدس الله روحه (اعلم أن العطايا والمنح الظاهرة في الكون على أيدي العباد وعلى غير أيديهم على قسمين

(نسبت إليها) أى إلى الحكمة التي نسبت إلى الكلمة التي هي روح ذلك التي (المنح الظاهرة) الموجودة (في الكون) أى العالم (على أيدي العباد) كالعالم الحاصل للأنبياء والأولياء على أيدي ختم الرسل وختم الأولياء (وعلى غير أيديهم) كالعالم الحاصل للماتم الرسل وخاتم الأولياء ، فإنه من الذات كإسدي كره وكيف كان وهي (على قسمين) ذاتية يكون منقوذاها العجل الذاتى من غير اعتبار الصفة وإن كان

منها ما يكون عطايا ذاتية وعطايا اسمائية ويتميز عند أهل الاذوائ ، كما أن منها ما يكون من سؤال في معين وعن سؤال في غير معين ، ومنها ما لا يكون عن سؤال سواء كانت الأعطية ذاتية واسمائية ، فالمعين كمن يقول : يارب أعطني كذا ؛ فيعين أمرا ما لا يخطر له سواء ، وغير المعين كمن يقول : أعطني ماتعلم فيه مصلحتي (لأن كل مالم يكن بينه وبين الذات واسطة أو وسائط كان إعطاء ذاتية ، وكل ما كان بينه وبين الذات واسطة أو وسائط كان إعطاء اسمائية ، والذوق يحكم بالامتيار ويدرك العطاء الاسمائى فى ضمن العطايا الذاتى والعقل يعقل العطاء الذاتى فى ضمن الأعطية الاسمائية ، قوله فالمعين بكسر الياء أى السائل المعين كمن يقول أو بفعله أى السؤال المعين ، كسؤال من يقول على الإضمار . ولما قسمها إلى الذاتية والاسمائية وأحال التمييز إلى الذوق قسمها باعتبار آخر إلى أقسام مدركة بالحس ، وشبه التقسم المذكور فى امتياز الأقسام به لا باعتبار آخر ، أى يتميز القسمان المذكوران بالذوق كما تتميز هذه الأقسام بالعقل بل بالحس وكلامه ظاهر إلى قوله (من غير تعيين لكل جزء ذاتى من لطيف وكثيف) أى من غير تفصيل لما أجملة فى قوله أعطني ماتعلم فيه مصلحتي ، فإن ماتعلم مجمل يحتمل اللطيف أى الروحاني كالعلم والحكمة ، والكثيف أى الجسماني كالمال والولد أو مجموعهما لا يخطر شيئا من الأشياء المعنية به ، وفى بعض النسخ : لكل جزء من ذاتى لطيف وكثيف ومن بيانية والمراد بالذاتى ماتحقق حقيقة المطلوب وذاته ، فإن ماتعلم فيه مصلحتي أمر عارض لكل عطاء مطلوب (والسائلون صنفان : صنف بعثه على السؤال الاستعجال الطبيعي فإن الإنسان خلق عجولا ، والصنف الآخر : بعثه على السؤال لما علم أن ثم أمورا عند الله قد سبق العلم بأنها لا تتأثر إلا بعد سؤال ، فيقول فلعل مانسأله سبحانه يكون من هذا القبيل فسأله احتياط لما هو الأمر عليه من الإمكان ، فهو لا يعلم ما فى علم الله ولا ما يعطيه استعداد فى القبول) علمه فاعل بعثه الثانى لدلالة لما علم عليه أى بعثه على السؤال علمه بأن ثم أمورا عند الله قد سبق العلم بأنها لا تتأثر إلا بعد سؤال ، وفى الكلام تقديم وتأخير كان التقدير والصنف الآخر لما علم أن ثم أمورا عند الله قد سبق

لا يخرج عن الصفات واسمائية يكون منزهة عن الصفات . لما بين المطايا من جانب للمطى شرع إلى بيان باعها من طرف المطى له فقال (كما أن منها) فنعين السؤال وعدمه بوجوب تعيين المطاء وعدمه وبالعكس أم بالى .

(من غير تعيين لكل جزء ذاتى من لطيف وكثيف) بيان لغير المعين لامن تامة السؤال (والسائلون) بلعان القال (صنفان : صنف بعثه على السؤال) أى سبب طلبه العطايا قبل حلوله أواته (الاستعجال) الخلقى (والصنف الآخر بعثه على السؤال) جواب لما علم وهو مع جوابه خبر المبتدأ (يكون من هذا القبيل) فبعثه هذا العلم على سؤاله ، فسأله احتياط لئلا يفتوت العطاء لغوات شرطه ، وهو السؤال وهو لا يعلم أم بالى .

العلم بأنها لا تنال إلا بعد سؤال بعثه علمه على السؤال والباقى ظاهر (لأنه مع الحمض المعلومات الوقوف في كل زمان فرد على استعداد الشخص في ذلك الزمان) أى قد يقف الإنسان على استعداد لقبول شيء على الإجمال كما يقف أنه مستعد لقبول علم الفقه أو الطب وأمثال ذلك ، وأما وقوفه على استعداده لكل جزئى زمانى كوقوفه على أن الله يرزقه اليوم كذا وغدا كذا فلا سبيل له لقوله تعالى - وما تدري نفس ماذا تكسب غدا - اللهم إلا أن يطلعه الله على بعضها .

قوله (ولولا ما أعطاه على الاستعداد للسؤال مآسأل) إشارة إلى أن كل ما يجري على العهد في كل ساعة فهو باستعداد منه يقضى ذلك الشيء له في ذلك الوقت ، حتى أن السؤال أيها إنما يكون باستعداد منه اقتضى ذلك السؤال في ذلك الوقت وإلا لما أمكنه أن يسأله (فغاية أهل الحضور الذين لا يعلمون مثل هذا أن يعلموه في الزمان الذى يكونون فيه ، فإنهم بحضورهم يعلمون ما أعطاهم الحق في ذلك الزمان ، وأنهم ما قبلوه إلا بالاستعداد وهم صنفان : صنف يعلمون من قبولهم استعدادهم ، وصنف يعلمون من استعدادهم ما قبلوه ، هذا أنهم ما يكون في معرفة الاستعداد في هذا الصنف) أهل الحضور مع الله هم الذين يرون كل ما يصل إليهم سواء كان على أيدي العباد أولاً على أيديهم من الله ، ولا يرون غير الله في التأثير ولا في الوجود الذين يعلمون مثل هذا أى أن استعدادهم في كل وقت أى شيء يقبل فإنه لا يسعه إلا علم الله المحيط بكل شيء فغاية علمهم في حضورهم أن يعلموا ما أعطاهم الحق في الزمان الحاضر الذى يكونون فيه ، وإنهم ما قبلوه إلا باستعدادهم الفطرى العبنى ، وهؤلاء صنفان : صنف يعلمون من قبولهم العطاء أنهم كانوا يستعدون له وهم كثير ، وصنف يعلمون الاستعداد قبل القبول فيعلمون من استعدادهم أنهم أى شيء يقبلون وهذا أنهم معرفة الاستعداد وهم قليل ، ولما قسم العطايا إلى ما يكون عن سؤال وإلى ما يكون عن غير سؤال ، وقسم القسم الأول إلى ما يكون عن سؤال في أمر معين وإلى ما يكون عن سؤال في غير معين ، ثم قسم السائلين بحسب الباعث على السؤال على قسمين ، وفرغ من بيان القسمين قال (ومن هذا الصنف من يسأل للاستعجال ولا الإمكان وإنما يسأل امتثالاً لأمر الله في قوله تعالى - ادعوني أستجب لكم - فهو العهد المحض وليس لهذا الداعى همة متعلقة فيما يسأل فيه من معين أو غير معين ، وإنما همة في امتثال أوامر سيده ، فإذا اقتضى الحال السؤال سأل عهودية وإذا اقتضى التفويض والسكوت سكوت ، فقد ابتلى أيوب وغيره

فهو لا يكون العلم بما يعطيه الاستعداد من جملة ما علم الله معذراً ، يلزم منه تقدم العلم بما في علم الله (ولولا ما أعطاه) لكن لا يعلم ما أعطاه الحق في الزمان الذى يكون فيه ، ولا يعلم في ذلك الزمان ما قبل استعداده لعدم حضوره ، فهذا القدر من العلم بالاستعداد لا يكون من أهل الحضور ، حتى خلس عن قيد سؤال الاحتياط وهو من أهل الطلب ، فليس له نصيب في الاستعداد إلا على الإجمال (بال) (فإذا اقتضى الحال) أى التجلى الإلهى الحاكم عليه في ذلك الوقت .

وما سألوه رفع ما ابتلاهم الله به ، ثم اقتضى لهم الحال في زمان آخر أن يسألوا رفع ذلك
 فرفعه الله عنهم) أى ومن القسم الأول الذى عطاؤه عن السؤال صنف ثالث يسأل
 لا للاستعجال للطبيعى أى للعجلة التى هى مقتضى الطبيعة البشرية وداعية الهوى النفسانى ،
 ولا للإمكان أى لأنه يمكن أن يكون المسئول موقوفا على السؤال بأن الله علقه بسؤال بل
 سأل الله امتثالا لأمره ، فإن العبد مأمور بالسؤال والدعاء ، كما قال تعالى - ادعونى أستجب
 لىكم - فغرض هذا العبد من السؤال ليس إلا العبادة لا المسئول ولا الإجابة فلا يمتنى الإجابة
 فهو عبد محض ، إذ ليست همته فى دعائه متعلقة بشئ معين يطلبه أو غير معين بل امتثال
 أوامر سيده ، والباقي ظاهر إلى قوله (والتعجيل بالمسئول فيه والإبطاء للقدر المعين له عند الله)
 أى التعجيل فى الإجابة وإنجاح المطلوب والتأخير فيه إنما يكون للقدر المعين ، أى للأجل
 المسمى الذى عين وجود ذلك المطلوب عند الله فيه ، فالتعجيل مبتدأ والإبطاء عطف عليه
 وخبره للقدر ، أى التعجيل والإبطاء ثابت للقدر المعين والوقت المسمى عند الله ، فإن لكل
 حادث وقتا معينا عند الله يقارنه فى اللوح القدرى ، لا يتأخر عنه ولا يتقدم عليه (فإذا وافق
 السؤال الوقت أسرع بالإجابة وإذا تأخر الوقت) أى وقته المقدر الذى هو فيه (إما فى الدنيا
 وإما فى الآخرة ، تأخرت الإجابة أى المسئول فيه إلى ذلك الوقت (لا الإجابة التى هى لبك
 من الله فافهم هذا) والمراد بالإجابة الإجابة بالفعل وهو حصول المسئول ، لا الإجابة بالقول
 الذى هو لبك ، فقد يكون العبد محبوا إلى الله ويحب سؤاله بلبك ، ولا يجيبه بإعطاء ما سأل
 لما يرى له من المصلحة فى التأخير كما قدر مع أنه يحب سؤاله ودعائه ويزيد فى قر به وكرامته
 ويسمع إليه ويرضاه ، ولهذا قال فافهم هذا فقد يحب الله العبد ويحب سؤاله ، ولا يعطيه المسئول
 لحبه له ، وقد يعطيه ولا يحبه بل يستدرجه (وأما القسم الثانى : وهو قولنا ومنها ما لا يكون
 عن سؤال ، فالذى لا يكون عن سؤال فإنما أريد بالسؤال التلفظ به فإنه فى نفس الأمر لا بد
 من سؤال إما باللفظ أو بالحال أو بالاستعداد ، كما أنه لا يصح حمد مطلق قط إلا فى اللفظ
 وأما فى المعنى فلا بد أن يقيده الحال فالذى يبعثك على حمد الله هو المقيد لك باسم فعل أو باسم
 نفعه ، والاستعداد من العبد لا يشعر به صاحبه ويشعر بالحال لأنه يعلم الباحث وهو الحال ،

(لرفعه الله عنهم) أى أجاب الله عنهم سؤالهم فكالوا داخلين تحت حكومة الوقت ، فدل ذلك على أن أيوب
 ومن كان على حاله من أهل الحضور لامن الصنف الذى سبذ كراه (والتعجيل بالمسئول فيه والإبطاء)
 سواء سأل استعجالا أو احتياطا أو اعتقلا ، وسواء كان سؤاله معينا أو غير معين (القدر المعين له عند
 الله) أى لأجل تقدير الله بالمسئول فيه بوقت معين من الأوقات ، الأمور مرهونة بأوقاتها أى بالى .
 (فإنه) أى الثانى (فى نفس الأمر لا بد) لكل وارد (من) وجود (سؤال إما باللفظ) كما بين
 (أو بالحال أو بالاستعداد ، كما أنه لا يصح حمد مطلق قط إلا فى اللفظ) باسم فعل كحمدك على الله بالوهاب
 والرزاق ، أو باسم نفعه مثل مسوح و قدوس (والاستعداد من العبد لا يشعر صاحبه) فالشعور نوع من العلم
 هو العلم بالحس ، فالشعور يتعلق بأجل المعلومات ، والاستعداد من أغنى المعلومات (ويشعر بالحال)

فالاستعداد أخفى سؤال (القسم الثاني : هو الذى لا يكون عن سؤال ، ومنه تبين أن الأصناف الثلاثة كلها من القسم الأول كما ذكر ، وقد صرح بأن المراد بالسؤال فى الأقسام كلها هو السؤال اللفظى ، فإنه على ثلاثة أقسام : لفظى كما مر ، وحالى ، واستعدادى ، ولا بد فى العطاء من سؤال الاستعداد ولا يتخلف عنه العطاء ، لأنه مقتضى الاستعداد فى نفس الأمر ، أى ما قدر له حال عينه الثابتة قبل الوجود . وأما الحال فهو الباعث على الطلب وهو أيضا من الاستعداد ، فلو لم يكن فى الاستعداد الطلب لم تحصل الداعية ، ولكن لا يقتضى حصول المطلوب حال الطلب وإن اقتضاه فى الجملة ، ثم شبه تقييد العطاء بالسؤال بتقييد الحمد بالسؤال ، فإن الحمد لا يكون مطلقا إلا فى اللفظ كقولك الحمد لله ، وأما فى المعنى فلا بد لك من باعث يبعثك على الحمد ، كما تتصور صحتك وسلامة بيتك فتحمد مطلقا ، وأنت تعلم أنك تحمده على حفظه إياك وخلقه لك بريئا من العاهات ، فقد قيد حمدك الباعث الذى هو تصور معنى صحتك وخلقتك السليمة ، باسم البارئ الحافظ وهما إسماء الفعل ، وكما تدرك ديموميته تعالى فتحمده ، فقد قيد الجلال حمدك بالإسم الذى لم يزل ولا يزال وهو اسم تنزيه ، فكذلك العطاء فقد تستشرف نفسك إلى شيء فيرزقك ربك فذلك الاستشراف ، والطلب فى النفس هو السؤال الحالى ، وقد يصل إليك العطايا من غير شعور منك به ولا استشراف فى النفس ، كمن تصادف كنزا بغتة فذلك من اقتضاء استعدادك ، ولذلك قال والاستعداد من العبد لا يشعر به صاحبه ويشعر بالحال لأنه يعلم الباعث وهو الحال ، والاستعداد أخفى سؤال وهو المشار إليه بقوله - يعلم السر وأخفى - فإن الحال لا يعلمه غير صاحبه إلا الله ، والاستعداد هو الأخفى الذى لا يعلمه صاحبه أيضا فهو من غيب الغيوب ، الذى لا يعلمه إلا الله :

قوله (وإنما يمنع هؤلاء من السؤال علمهم بأن لله فيهم سابقة قضاء ، فهم قد هيأوا محلهم لقبول ما يرد منه وقد غابوا عن نفوسهم وأغراضهم) ظاهر وهم أهل الرضا المريدون بإرادة الله ، لا يريدون إلا ما أَرَادَ الله .

قوله (ومن هؤلاء من يعلم أن علم الله تعالى فى جميع أحواله ، هو ما كان عليه فى حال

فإنه أجل المعلومات فصاحب الحال يشعر بحاله (فالاستعداد أخفى سؤال) لا يطلع عليه إلا من اطلع بعالم الأسماء والأعيان الثابتة ، فإن السؤال باسان الاستعداد ما هو إلا سؤال الأسماء ظهور كالاتها وسؤال الأعيان وجوداتها اه بالى .

لأنه لما قال : ومنها . لا يكون من سؤال ، فقد ذكر حكما غير السائلين ، أى ولأننا منهم غير السائلين عن السؤال اللفظى (علمهم بأن لله فيهم) أى حقهم (سابقة قضاء) أى حكم سابق عليهم فله الأثر فلا بد أن يصل إليهم هذا الحكم السابق عليهم ، فهو بذلك قد خلاصوا عن قيد الطلب والامثال وجهابه (ومن هؤلاء) أى من العلماء بالقضاء السابقة عليهم ، أو من الصنف الذى منهم ظلمهم هذا عن السؤال ، أو من عباد الله الذين من هذا الصنف اه بالى .

ثبوت عينه قبل وجودها) موقوف على العلم بالأعيان الثابتة ، وهو أن الروح الأول الذي هو أول ما خلق الله تعالى المسمى بلسان أهل الحكمة ، العقل الأول هو أول متعين في ذات الله وأول مرتبة من مراتب الممكنات متعين بسبب تعين أحديته تعالى بعلمه بذاته محيط بحقائق الأشياء كلها ، وهي المسماة بالأعيان الثابتة وهو نوع منشعب إلى أرواح فائتة الحصر ، منها الملائكة المقربون ومنها أرواح السكك من نوع الإنسان ، وهي حقائق روحانية متميزة كل روح منها منتقش بكل ما يجري عليه من الأزل إلى الأبد ، وهو الصف الأول من صفوف الأرواح الإنسية ، وهي المسماة بالأعيان ، وأول تجل من تجليات الحق وهو العجلى الداني في صورة هذا المعلول الأول . فإن الذات الأحدية قبل الظهور في الحضرة الأسماوية في عماء كما ذكر في المقدمة ، وفي هذه الحضرة تتعدد الأسماء وهو يعلم هذا المعلول بذاته أى بعين ذلك المعلول ، كما هو منتقش بجميع ما فيه لا بصورة زائدة على ذاته ، وعلمه عين ذاته ليس إلا حضوره لذاته في صورة هذا المعلول ، فعلمه بالأعيان إنما هو من جملة علمه بذاته ، والأعيان وكل ما فيها من جملة معلوماته ، معلوماته عين ذاته من حيث الحقيقة غير ذاته لمن حيث تعيناتها ، ولكل عين من الأعيان الإنسانية صورة نفسانية مثالية ، يفصل ما فيها من الحقائق العلمية ، التي هي أحوالها في هذه الصورة ، إلى جزئيات مقدرة بمقايير زمانية يقارن كل منها وقتا معينا من أوقات وجوده قبل وجوده والله من ورائهم محيط فسر القدر هذه الأمور المقدرة المتقارنة لآجالها وحضور الحق تعالى لها في ذاته علمه بها على ما هي عليها ، وهذا معنى قوله : ومن هؤلاء ، أى ومن الذين يعلمون أن الله فيهم سابقة قضاء ، من يعلم أن علم الله به في جميع أحواله هو ما كان عليه في حال ثبوت يتفرق عينه قبل وجودها (ويعلم أن الحق لا يعطيه إلا ما أعطاه عينه من العلم به) وكيف لا وتلك العين هو الكتاب الذى فيه أعماله وأحواله وأرزاقه - لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها - الروح السكى المنقسم إلى الأرواح كلها هو أم الكتاب الذى عنده تعالى ، وهو يحكم على كل أحد بما فيه في عينه من النقش وهو الاستعداد الفطرى الأول للعبد ، ولا يعلم الحق من هذا العبد إلا ما في عينه (وهو ما كان عليه في حال ثبوتيه ؛ فيعلم) هذا العبد (علم الله به من أين حصل) .

قوله (وما ثم صنف من أهل الله أعلى وأكثف من هذا الصنف ، فهم الواقفون على سر القدر) ظاهرة ثم قسم هذا الصنف فقال (وهم على قسمين : منهم من يعلم ذلك مجملا وهو العالم بالبرهان أو الإيمان) ومنهم من يعلمه مفصلا ، فالذى يعلمه مفصلا

(فهم الواقفون على سر القدر) دون غيرهم فإن غيرهم من أهل الله يعلم القضاء بأنه حكم الله والقدر بأنه تقدير ذلك الحكم ، ويعلم أن التقدير تابع للحكم والحكم تابع للعلم ، وهذا هو علم القدر والقضاء ولا يعلم أن علم الله تابع لعين العبد وهو سر القدر فلا يعلم من العلم بالقدر العلم بسر القدر بخلاف سر القدرام بالى .

على وأتم من الذى يعلمه محملاً) وهو العالم بالكشف والعيان (فإنه يعلم ما فى علم الله فيه
 إما بإعلام الله تعالى إياه بما أعطاه فيه من العلم به) بالإلقاء السوحي ما فى عينه وهو محبوب
 عن عينه (وإما بأن يكشف له عن عينه الثابتة ، وانتقالات الأحوال عليها إلى ما لا يتناهى
 وهو أعلى) فإن معدن علمه هو بعينه معدن علم الله تعالى به ، فعين علمه بذاته علم الحق به ؛
 فبرى هذا العبد القدر المقدور فى حقه ، وهو معنى قوله (فإنه يكون فى علمه بنفسه بمنزلة
 علم الله به ، لأن الأخذ من معدن واحد) ثم بين الفرق بين علم هذا العبد ، وعلم الحق به
 بعد ما بين اتحادهما بالحقيقة وأخذهما من معدن واحد فقال (إلا أنه من جهة العبد عناية
 من الله سبقت له) قبل أن يوجد عينه (هى من جملة أحوال عينه يعرفها صاحب هذا
 الكشف) ولم يعلمها قبل وجوده بل علم (إذا أطلع الله تعالى على ذلك أى إلى أحوال
 عينه) بعد وجوده لا قبله ، كما علم الله تعالى منه قبل وجوده (فإنه ليس فى وسع المخلوق
 إذا أطلع الله تعالى على أحوال عينه الثابتة التى يقع صورة الوجود عليها أن يطلع فى هذه
 الحال على اطلاع الحق على هذه الأعيان الثابتة فى حال عدمها ، لأنها نسب ذاتية لا صورة
 لها) أى نسبة الذات الأحدية إلى كل عين نسبة ذاتية ، وهى حضور الذات لها ولما فيها من
 الأحوال والنقوش ، وهذا حضورها لذاتها قبل أن توجد هذه الأعيان فى الخارج ، فلا
 صورة لها فى الخارج والضمير فى لأنها يرجع إلى الإطلاع أنث لمطابقة الخبر ، ولأن الإطلاع
 نسبة الذات إلى الأعيان (فهذا القدر نقول : إن العناية الإلهية سبقت لهذا العبد بهذه
 المساواة فى إفادة العلم) وهو أن تعلم أن علمه تعالى وعلم العبد واحد من معدن واحد ،
 إلا أن علم العبد لم يكن إلا بعد وجوده وحصول صورته : وعلمه تعالى كان قبل وجوده
 وبعده ، وعلمه عناية من الله سبقت ، وعلم الله ليس بعناية من غيره سابق ، وظهر الفرق
 (ومن هنا يقول الله - حتى نعلم - وهى كلمة محققة المعنى ، ما هى كما يتوهم من ليس
 له هذا المشرب) فإنه ينزه علمه تعالى من سمة الحدوث ، ويجعله صفة زائدة على ذاته
 قديمة يتعلق بالمعدوم تعلقاً حادثاً فيجعل الحدوث صفة التعلق لا صفة العلم ، وهو معنى
 قوله (وغاية المنزه أن يجعل ذلك الحدوث فى العلم للتعلق ، وهو أعلى وجه يكون للمتكلم

(لا صورة لها) فى الخارج إذا لم تكن موجودة فيه ، بخلاف العبد فإنه متعلق على الصورة ، فليس
 فى وسع المخلوق على الصورة أن يطلع على الصورة له (فهذا القدر) من المساواة نقول : إن العناية الخ
 (ومن هنا) أى إفادة العين العلم للحق (يقول الله - حتى نعلم - وهى كلمة محققة المعنى) وذلك المعنى كون
 ما قبل حتى سبباً لما بعدها (ما هى) أى ليس حتى نعلم (كما) أى مثل الذى (يتوهم من ليس له هذا المشرب)
 وهو مشرب الصوفى الحق المنزه فى مقام التنزيه ، وهو غناه تعالى عن العالمين - والله الغنى وأتم الفقراء -
 وغير ذلك من الآيات الدالة على التنزيه ، والشبه فى مقام التشبيه ، وهو ظهوره بصفات الحادثات ، كقوله :
 - حتى نعلم - وقوله « مرضف فلم تعدنى » وغيرها - وأما من لم يكن له هذا المشرب فنزه فقط من كل
 الوجوه ، عن الحدوث والنقصان اه بالى .

يعقله في هذه المسألة ، لولا أنه أثبت العلم زائدا على الذات ، فجعل التعلق له لا للذات) أى لولا إثباته العلم زائدا على الذات ليُجعل التعلق للعلم لا للذات ، لكان أعلى وجه يكون له ولكان محققا (وبهذا انفصل عن المحقق من أهل الله صاحب الكشف والوجود) يرى العلم عين الذات ولا يقول بالتعلق بل يقول معنى حتى يظهر علمنا ، فإن العلم الظاهر في الأعيان بعد الوجود هو عين علمه ، على ما علمت أن علمه بالأعيان هو الثابت حال عدمها فيها (ثم ترجع إلى الأعطيات) لما قسم العطايا بحسب السؤال انجر الكلام إلى بحث الاستعداد والأعيان ، فبحث عن ذلك بقدر ما احتاج إليه ههنا ، ثم رجع إلى المقصود من بيان القسمين الأولين واستأنف القسمة لطول الكلام بقوله (فنقول : إن الأعطيات إما ذاتية أو أسمائية ، فأما المنع والهبات والعطايا الذاتية ، فلا تكون أبدا إلا عن تجل إلهي) أى ذاتي مطلق لا من الذات وحدها بلا صفة ، فإنها لا تتجلى وحدها لشيء بل الذات باعتبار الرحمانية لأن اسم الذات المطلقة ، وتجلي الذات من حيث هي هي لا يكون إلا لذاته ، أما للعبد فلا يكون إلا بصورة استعداد من تجلى له لا غير ، كما قال (والتجلي من الذات لا يكون إلا بصورة استعداد المتجلي له غير ذلك لا يكون ، فإذا المتجلي له ما رأى سوى صورته في مرآة الحق وما رأى الحق ولا يمكن أن يراه مع علمه أنه ما رأى سوى صورته لإفنيه) ومثله بالمرآة في قوله (كالمرآة في المشاهد في أنه إذا رأيت الصور أو صورتك فيها لا تراها) أى جرم المرآة حيث ترى الصورة (مع علمك أنك ما رأيت الصور أو صورتك إلا فيها) ثم ذكر أن مشاهدة الصور في المرآة مثال نصبه الله تعالى لتجليه الذاتي ليعلم المحقق أنه ما رأى ذاته تعالى بل رأى عينه فيه فقال (فأبرز الله ذلك مثلا نصبه لتجليه الذاتي ليعلم المتجلي له أنه ما رآه وما ثم مثال أقرب ولا أشبه بالرؤية والتجلي من هذا واجهد في نفسك عندما ترى الصورة في المرآة أن ترى جرم المرآة لا تراها أبدا ألبتة حتى أن بعض من أدرك مثل هذا في صورة المرآة ذهب إلى أن الصورة المرئية بين بصر الرائي وبين المرآة هذا أعظم

(إلا عن تجل إلهي) أى عن التجل الذي يحصل من حضرة الاسم الجامع من حيث الاسم الظاهر ، والمراد به التجل بالفيض المقدس لا الأقدس ، يدل عليه قوله (والتجلي من الذات لا يكون أبدا إلا بصورة استعداد المتجلي له) فهو الفيض المقدس ، فإذا كان المتجلي له قابلا لتجل الذات من حضرة الإسم الجامع تجلى الذات من حضرة الجامعة فذلك المسمى بالتجلي الإلهي الحاصل عنه العطايا الذاتية ، وإذا كان قابلا لتجلي الذات من حضرة من حضرات الأسماء تجلى من تلك الحضرة فذلك المسمى بالتجل الصفات والأسماء الذي يحصل منه العطايا الأسمائية (فإذا التجلى له ما رأى سوى صورته في مرآة الحق) فدل تقدير كون التجلى بصورة استعداد المتجلي ما رأى المتجلي في أى تجل كان إلا صورة نفسه في وجه مرآة الحق له في رؤية صورة نفسه فإضافة المرآة إلى الحق بيانية لذلك قال (وما رأى) ولم يقل وما رأى مرآة الحق ولا يمكن أن يراه لا خفائه واستتاره بصورة استعداد الرائي ، فاحتجب لظن الرائي عن الحق بصورة نفسه (مع علمه أنه ما رأى صورته لإفنيه) - لعله بأن صورته لا تقوم بغاته بل تقوم بذات الحق فكان عالما بالحق برؤية صورته فيه فلا تحجب صورته عن علمه بالحق كما تحجب عن رؤية الحق (كالمرآة في الشاهد) إذ كل ما في الصفاة

ما قدر عليه والأمر كما قلناه وذهبنا إليه) يعنى أن المرئى فى مرآة الحق هو صورة للرأى لاصوره الحق وإن تجلى له ذات الحق بصورته لاصورتها ، وليس الصورة المرئية ذاته تعالى حجابا بين الراه وبينه سبحانه بل هى الذات الأحدية المتجلية له بصورته لا كما زعم من ذهب فى المرآة إلى أن الصورة حجاب بينها بين الرأى فإنه وهم قال (وقد بينا هذا فى الفتوحات المكية) .

قوله (وإذا ذقت هذا ذقت الغاية التى ليس فوقها غاية فى حق المخلوق فلا تطمع ولا تتعب نفسك فى أن ترفى أعلى من هذا الدرج) إشارة إلى أن هذا المعنى لا يدرك إلا بالدوق والكشف والحال لا بمجرد العلم وهى الغاية فى الكشف ليس فوقها أعلى منها (فما هو ثم أصلا وما بعده إلا العدم المحض) أى فما أعلى من هذا الدرج موجود عند الشهود أصلا فالفسير يرجع إلى أعلى (فهو مرآتك فى رؤيتك نفسك وأنت مرآته فى رؤية أسمائه) أى إذا انخلعت عن صفاتك وجردت ذاتك عن كل ما أمكن تجردك عنه شاهدت عينك فى مرآة الحق وذلك تجلجه بصورة عينك ، وهو يرى ذاته فيك متصفة بصفاتها كالسمع والبصر وما يتعلق بهما من أحكام المسموعات والمبصرات فإنها أحكام السميع والبصير ظهرت فيك من حيث أنك مظهر هذا بين الاتمين (وليست) الأسماء (سوى عينه كما علمت فاختلط الأمر وانهم) وهو أن المرأى غير عين الحق فى صورة العبد فيكون العبد مرآة الحق أو عين العبد فى صورة الحق ، فيكون الحق مرآة العبد (فنا من جهل الأمر فى علمه فقال : العجز عن درك الإدراك إدراك) أى غاية الإدراك هو الاعتراف بالعجز عن إدراك الأمر كما هو وهو التحير المطلوب فى قوله : رب زدنى تحيرا (ومنا من علم ولم يقل مثل هذا) أى علم أن الحق من حيث ذاته مرآة عين العبد أى لذاته ، والعبد مرآة الحق باعتبار أسمائه ، ولم يقل بالعجز (وهو أعلى القول) أى من القول بالعجز لأنه علم حقيقة الأمر على ما هو عليه (فلم يعطه العلم العجز كالأول بل أعطاه العلم السكوت ما أعطاه العجز) أى من العارفين من تحير فى التمييز بين مرئية الحقيقة والعبدية ، ومنهم من سكوت ولم يتحير ولم يقل

دليل على ما لى الغيب (فما هو ثم) أى فليس فى هذا الدرج الذى هو الوجود المحض مقام موجود غير هذا المقام اه بالى .

(وليست سوى عينه) بل هى عين الحق وبها اعاز عن المرآة فى الشاهد فإن المرآة الحسنى غير الصورة المرئية فيها (فاختلط الأمر) رأى أمر المرئى وهو الصورة والمرآة وهو الحق فى عين الناظر بسبب مشاهدته أن نفسه عين الحق لذا اخلاط فى الواقع (وانهم) أى وأشكل عليه التمييز بينهما ، ولهذا اختلف أهل التجلى الذاتى اه بالى .

(فمنا) أى من أهل التجلى (من جهل فى علمه) بأمر المرئى أو علم نفسه ولم يقل لأنه عبد أو حق فعجز فى علمه (لا فقال العجز الخ) (ومنا من علم الأمر) على ما هو عليه فلم أن نفسه عين الحق من وجه وغيره من وجه ، فميز بينهما فى كل مقام (فلم يقل يمثل هذا بل أعطاه العلم) السكوت كما أعطى لمن جهل العجز ، فالعلم الذى أعطى السكوت أعلى من العلم الذى أعطى العجز .

بالعجز وهو أعلى (وهذا هو أعلى عالم بالله وليس هذا العلم) بالأصالة (إلا لخاتم الرسل وخاتم الأولياء ، وما يراه أحد من الأنبياء والرسل إلا من مشكاة الرسول الخاتم ، ولا يراه أحد من الأولياء ، إلا من مشكاة الولي الخاتم ، حتى أن الرسل لا يرونه متى رأوه إلا من مشكاة خاتم الأولياء) أى الرسل كلهم يأخذونه من خاتم الرسل وهو يأخذ من باطنه من حيث أنه خاتم الأولياء لكن لا يظهر لأن وصف رسالته يمنعه فإذا ظهر باطنه في صورة خاتم الأولياء يظهره . والحاصل أن الرسل والأولياء كلهم يرونه من مشكاة خاتم الأولياء ، (فإن الرسالة والنبوة أعنى نبوة التشريع ورسالته تنقطعان) لما قيد النبوة بالتشريع احترازاً عن نبوة التحقيق فإن النبي له جهتان تبليغ الأحكام المتعلقة بمحو الأثام والإخبار عن الحق وأسمائه وصفاته وأحوال الملوك والجبروت وعجائب علم الغيب وهو باعتبار القليغ رسول وشارع ولهو تشريعية وباعتبار الأنبياء عن الغيب ، وتعريف الحق بذاته وأسمائه ولي ونبوته تحقيقية ، فرسالة التشريع ونبوته تنقطعان ، لأنهما كمال له بالنسبة إلى الخلق وأما القسم الآخر فمن مقام ولايته التي هي كمال له بالنسبة إلى الحق لا بالنسبة إلى الخلق بل كمال حقاني أبدي كما قال (والولاية لا تنقطع أبداً) فهو باعتبار ولايته أشرف منه باعتبار رسالته ونبوته التشريعية فخاتم الرسالة من حيث الحقيقة هو خاتم الولاية ومن حيث كونه خاتماً للولاية معدن هذا العلم وعلوم جميع الأولياء والأنبياء وهو مقامه محمود الذي يبعثه فيه ، فاعلم ذلك حتى لا تنوهم أنه محتاج في علمه إلى غيره ، وهو معنى قوله (فالمرسلون من كونهم أولياء لا يرون ما ذكرناه إلا من مشكاة خاتم الأولياء فكيف من دونهم من الأولياء) .

قوله (وإن كان خاتم الأولياء تابعا في الحكم لما جاء به خاتم الرسل من التشريع فذلك لا يقدح في مقامه ولا يناقض ما ذهبنا إليه ، فإنه من وجه يكون أنزل كما أنه من وجه يكون أعلى ، وقد ظهر في ظاهر شرعنا ما يؤيد ما ذهبنا إليه في فضل عمر في أسارى بدر بالحكم فيهم في تأبير النخل ، فما يلزم الكامل أن يكون له التقدم في كل شيء وفي كل مرتبة ، وإنما نظر الرجال إلى التقدم في رتب العلم بالله هنالك مطلبهم . وأما حوادث الأكران فلا تعلق لخواطرم بها فتحقق ما ذكرناه) إشارة إلى أن خاتم الأولياء قد يكون تابعا في حكم الشرع كما يكون المهدي الذي يجيء في آخر الزمان ، فإنه يكون في الأحكام الشرعية تابعا لمحمد صلى الله عليه وسلم ، وفي المعارف والعلوم والحقيقة تكون جميع الأنبياء والأولياء

(وليس هذا إلا) أى لا يأتي علم العظاما الذاتية الذي أعطى السكوت لأحد من الله بالذات (إلا لخاتم الرسل) من حيث وسيلته (وخاتم الأولياء) من حيث ولايته اهـ بالي .

والمراد بقوله (من وجه يكون أعلى) بيان زيادة خاتم الأولياء من الوجه المذكور ، ولا يلزم منه الأفضلية وإنما يثبت فضيلته من حيث هو متبوع على القابع إذا لم يكن متبوعاً ذلك المتبوع من العاين فكان التابع من حيث أنه تابع أفضل من المتبوع من حيث أنه متبوع لكون المتبوع له من إحصاء التابع ، فكما أن الله أعلى وأشرف على معلوماته فكذلك ختم الرسل فتابعيته بختم الأولياء تابعه صاحب القوى قواه في أخذ مراداته ،

تابعين له كلهم ، ولا يناقض ما ذكرناه لأن باطنه باطن همد عليه الصلاة والسلام ولهذا قيل إنه حسنة من حسنات سيد المرسلين وأخبر عليه الصلاة والسلام بقوله «إن اسمه اسمي وكتبه كتبتي فله المقام المحمود» ولا يقدح كونه تابعا في أنه معدن علوم الجميع من الأنبياء والأولياء فإنه يكون في علم التشريع والأحكام أنزل كما يكون في علم التحقيق والمعرفة بالله أعلى ، ألا ترى إلى ما ظهر في شرعنا من فضل عمر في أسارى بدر حيث أشار إلى قتلهم حين نزل قوله تعالى - ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض تريدون عرض الدنيا - إلى قوله - لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم - وقال عليه الصلاة والسلام «لو نزل العذاب لما نجى منه غير عمر وسعد بن معاذ» وبكى عليه الصلاة والسلام حين لبه جبريل على الخطأ ونزول الوحي بأن يقتل من أصحابه بعدد الأسارى الذين أطلقوهم وأخذوا منهم للفداء، ومن حديث تأبير النخل حيث منع عليه الصلاة والسلام منه ثم بين الخطأ فقال «اعملوا فأنتم أعلم بأمور دنياكم» (وقال الخضر لموسى : أنا على علم علمني الله لا تعلمه أنت ، وأنت على علم علمك الله لا أعلمه أنا) أى لا ينبغي لكل واحد منا الظهور بما يبين مقامه ومرتبته ، ولهذا قال فما يلزم الكامل أن يكون له التقدم في كل شيء وفي كل مرتبة والباقي ظاهر ، وأما حديث الرؤيا في قوله (ولما مثل النبي صلى الله عليه وسلم بالحائط من اللبن وقد كمل سوى موضع لبنة فكان صلى الله عليه وسلم تلك اللبنة ، غير أنه صلى الله عليه وسلم لا يراها إلا كما قال لبنة واحدة وأما خاتم الأولياء فلا بد له من هذه الرؤيا ، فبرى مأمثله به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وبرى في الحائط موضع لبنتين واللبن من ذهب وفضة فبرى اللبنتين اللتين ينقص الحائط عنهما ويكمل بهما لبنة فضة ولبنة ذهب فلا بد أن يرى نفسه تنطبع في موضع لبنتك اللبنتين فيكون خاتم الأولياء لبنتك اللبنتين فيكمل الحائط بهما ، والسبب الموجب لكونه رأيا لبنتين أنه تابع لشرع خاتم الرسل في الظاهر وهو موضع اللبنة الفضية وهو ظاهره وما يتبعه فيه من الأحكام كما هو أخذ عن الله في السر ما هو بالصورة الظاهرة متبع فيه لأنه يرى الأمر على ما هو عليه فلا بد أن يراه هكذا وهو موضع اللبنة الذهبية في الباطن فإنه أخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحى به إلى الرسل ، فإن فهمت ما أشرت به فقد حصل لك العلم النافع فكل نبي من لدن آدم إلى آخر نبي ما منهم أحد يأخذ إلا من مشكاة خاتم النبيين صلى الله عليه وسلم وإن تأخر وجود طينته ،

فكان ختم الأولياء مرتبة من مراتب ختم الرسل وهو معنى قوله (وهو حسنة من حسنات خاتم الرسل) اه بالي . حيث ورد « إن الله تعالى مائة وأربعة وعشرين ألفا من الأنبياء » و « مثل ومثل الأنبياء كمثل القصر أحسن بنيانه » وترك منه موضع لبنة فقال بها النظار يتعجبون من حسن بنيانه إلا موضع تلك اللبنة ، فسكنت أنا سيدة تلك اللبنة ختم بن البيان وختم بن الرسل » اه . فلا بد له من هذه الرؤيا دليلا على ختمه في الولاية ، يكمل الحائط بهما كما يكمل لبنة واحدة في رؤيا خاتم الرسل لوجود البطابق بينهما .

فإنه صلى الله عليه وسلم بحقيقته موجود ، وهو قوله « كنت نبيا وآدم بين الماء والطين »
 وغيره من الأنبياء ما كان نبيا إلا حين بعث ، وكذلك خاتم الأولياء كان ولما آدم بين الماء
 والطين) وإنما يكون على ما ذكره ، لأن الرؤيا من عالم المثال وهو تمثل كل حقيقة بصورة
 تناسبه ، فتمثل حال النبي عليه الصلاة والسلام في نبوته في صورة اللبنة التي يكمل بها ببناء النبوة
 فكان خاتم الأولياء ، ولما لم يظهر بصورة الولاية لم يتمثل له موضعه باعتبار الولاية فلا بد من
 خاتم الولاية باعتبار ظهوره وختمه للولاية أن يرى مقامه في صورة اللبنة الذهبية من حيث
 أنه متشرع بأربعة خاتم الرسل ، ويرى مقامه في صورة اللبنة الفضية باعتبار ظاهره فإنه
 يظهر تابعا للشيعة المهدية ، على أنه أخذ عن الله في السر ما هو بالصورة الظاهرة متبع
 فيه ، لكن التمثل بالمثال إنما يكون باعتبار الصورة وولايته هي المسماة بالولاية الشمسية
 وولاية سائر الأولياء تسمى بالولاية القمرية لأنها مأخوذة من ولايته مستفادة منها كنور
 القمر من الشمس ، ولهذا قال (وغيره من الأولياء ما كان ولما إلا بعد تحصيله شرائط
 الولاية من الأخلاق الإلهية في الانصاف بها) لأنها ليست بذاتية له كما للخاتم ، وإذا لم تكن
 ذاتية فلا بد من كسبها ، وقوله (من كون الله يسمى بالولي الحميد) لا ينافي أخذ تلك الصفات
 من الخاتم للولاية ، لأن الله تعالى إنما يسمى بالولي الحميد في عين هذا الخاتم وولايته إنما
 تكون بالوجود الحقاني بذاته وصفاته وأسمائه لا من حيث هو غيره (فخاتم الرسل من حيث
 ولايته نسبتة مع الخاتم للولاية نسبة الأنبياء ، والرسل معه) استعمل مع بمعنى إلى (فإنه
 الولي) باعتبار الباطن (والرسول) باعتبار تبليغ الأحكام والشرائع (النبي) باعتبار الأنباء
 من الغيوب والتعريفات الإلهية (وخاتم الأولياء الولي) باعتبار الباطن ، فباطنه باطن خاتم
 الرسل ، فإنه لو لم يكمل في الولاية لم يكن خاتم الرسالة (الوارث) من خاتم الرسالة شرائطه
 وأحكامه (الآخذ عن الأصل) بلا واسطة كما ورد في حق النبي - فأوحى إلى عبده
 ما أوحى - أي بلا واسطة (المشاهد للمراتب) فإنه يفرق الكل ويعطيهم ويقيض عليهم
 بوسائط وغير وسائط (وهو حسنة من حسنات خاتم الرسل محمد صلى الله عليه وسلم
 مقدم الجماعة) لأنه عليه الصلاة والسلام مادام ظاهرا بالشيعة في مقام الرسالة لم تظهر ولايته
 بالأحادية الذاتية لجماعة للأسماء كلها ليوفي اسم الهادي حقه ، فبقيت هذه الحسنة أعني ولايته
 باطنة حتى يظهر في مظهر الخاتم للولاية الوارث منه ظاهر النبوة وباطن الولاية ، فتحقق
 من هذا أن محمد عليه الصلاة والسلام مقدم جماعة الأنبياء والأولياء حقيقة (وسيد ولد آدم في فتح
 باب الشفاعة فعين حالا خاصا ما عمم) أي قيد سيادته بفتح باب الشفاعة ، لأن الله تعالى

ولد شيت بعد مضي مائتي سنة ولثلاثين من هبوط آدم ، وهو وصي آدم ولايته تنتهي أنساب بني آدم ،
 ثم مات شيت وعمره تسعمائة وثلاث عشرة سنة (حسنة من حسنات خاتم الرسل) أي من مراتبه العالية
 فكان تقدمه كعقد الجزء على الكل إنما التعميم لا يكون إلا بحقيقة السكينة اه .

ما أعطى هذه الخاصية أحداً دونه (وفي هذه الحال الخاص) أى بهذه الخاصية (تقدم على الأسماء الإلهية) التى يشارك فيها سائر الأنبياء والأولياء . ثم حلل تقدمه على الكل بهذه الخاصية بقوله (فإن الرحمن ما يشفع عند المنتقم فى أهل البلاء إلا بعد شفاعة الشافعين) لأنه عليه الصلاة والسلام رحمة للعالمين ولو كانت رحمته رحيمية فقط لكانت مختصة بالمؤمنين كما وصفه بقوله - بالمؤمنين رءوف رحيم - ولما شملت الكل كما قال - وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين - كان مظهر اسمه الرحمن واسم الرحمن شامل لجميع الأسماء لا فرق بينه وبين الله كما قال تعالى - قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ما تدعوا فله الإسماء الحسنى - إلا أن اسم الله قد يطلق على الذات الأحدية لا باعتبار الأسماء كقوله - الله أحد - وهو لا يتألف كونه مع جميع الأسماء ، وإذا كان شاملاً لا يتصف به إلا بعد الاتصاف بجميعها ، فلا يشفع عند المنتقم إلا بعد شفاعة الأسماء الأخرى ، فإن المنتقم القهار إذا كان انتقامه يسكن بالرفوف الرحيم لا يحتاج إلى شفاعة الرحمن ، أما إذا كان قهراً بليغاً تاماً لا يقبل صاحبة شفاعة سائر الأسماء شفع الرحمن الذى يسع رحمته جميع الأسماء حتى القهار والمنتقم ، فلو لم تكن الرحمة الرحمانية بالإيجاد لم يوجد القهر والغضب والانتقام ، فظهرت سلطنة الرحمن على الكل ، فينجو بشفاعته آخر أهل الجهد والبلاء من الدل والعداب كما نجى الجميع أولاً بجموده وإحسانه من ظلمة العدم ، ولهذا قال و ادخرت شفاعةى لأهل الكبار من أمى ، فافهم ، وشاهد سيادته للكل (ففاز محمد صلى الله عليه وسلم بالسيادة فى هذا المقام الخاص ، فن فهم المراتب والمقامات لم يعسر عليه مثل هذا الكلام) فى هذا المقام الخاص الذى فاز به عليه الصلاة والسلام :

قوله (وأما المنح الأسمائية فاعلم أن منح الله تعالى خلقه رحمة منه بهم) إشارة إلى أن المنح الأسمائية كلها بعد الوجود فإنه من الأعطية الذاتية كما مر ولهذا قال (وهى كلها من الأسماء) فإنها رحمة على الخلق فكانت بعد الخلق :

قوله (فأما رحمة خالصة كالطيب من الرزق للذين فى الدنيا الخالص يوم القيامة ويعطى ذلك اسم الرحمن فهو عطاء رحمانى ، وأما رحمة ممزجة كشراب الدواء الكره الذى يعقب شربه الراحة وهو العطاء الإلهى ، فإن العطايا الإلهية لا يمكن إطلاق عطائه منه من غير

(فى هذا المقام الخاص) وهو معظم الأمور مع أنه لا يلزم منه فضل محمد عليه الصلاة والسلام على الرحمن ، لأن فوزه بهذه السيادة لا يكون إلا من الرحمن (منح الله تعالى) أى اعتبار الذات بجميعية الأسماء فكانت العطايا الحاصلة منه كلها أسمائية ، واعتبارها بحسب نفسه كانت عطاية ذاتية (يعقب شربه الراحة) ويعطى ذلك الاسم الله على يد الرحمن من حيث جامعته للصفات المتقابلة لذلك كان عطائه متميزة اه بالى .

أن يكون على يد سادن من سدنة الأسماء ؛ فتارة يعطى الله العبد على يد الرحمن فيخلص له العطاء من الشوب الذى لا يلائم الطبع فى الوقت أو لا ينهل الغرض وما أشبه ذلك ، وتارة يعطى على يدى الواسع فيعم أو على يدى الحكيم فينظروا فى الأصلاح فى الوقت أو على يدى الواهب فيعطى التمتع ، ولا يكون مع الواهب تكليف المعطى له بعوض على ذلك من شكر أو عمل (إشارة إلى أن الرحمة الرحمانية لا يشوبها شوب من غيرها من كراهة أو بشاعة أو شيء غير للبدل فإن خاصية الرحمة النفع الخالص أو اللذة الخالصة ، فإن شأها شيء من كراهة وهو عطاء إلهى لأن من الأسماء الإلهية الحكيم والحكمة تقتضى تحمل كراهة قليلة تعقبها راحة كثيرة كشرب الدواء الكريه يعقبه الراحة والصحة كما مثل به ، وإنما ساء إلهيا لأنه ممزوج من مقتضيات أسماء عدة ، ولا يمكن إطلاق العطاء الإلهى إلا على يد سادن من سدنة الأسماء لأن الإله هو المعبود والمعبود بالنسبة إلى العابد هو الذى يسد جهة فقره إلى المعبود ؛ وكما أن المريض يعبد اسم الشافى ويدعوه وقد يكون عطاؤه من اسم واحد وقد يكون من أسماء كثيرة ممزجة فتمتزج مقتضياتها .

قوله (أو على يدى الجبار فينظر فى الموطئ وما يستحقه) معناه أن الجبار هو الذى يجبر للكسر ويزيل الآفة والنقص ، فينظر فى جهة استحقاقه وفاقه فينجع حاجته ويمجر كسره ويصلح آفته ونقصه ، ولهذا قال « لا تزال جهنم تقول هل من مزيد حتى يطمع الجبار فيها قدمه فتقول قطنى قطنى ، فإن جهنم تطلب ما يصلح آفتها ويدفع فقرها ويسد فاقتها ، ووضع القدم فيها عبارة عن وصول جبره إليها فيصلح حالها .

قوله (أو على يدى الغفار فينظر المحل وما هو عليه) معناه أن الغفار هو الذى يستر بنور الذات ما فى المحل من الظلمة الموجبة للعقوبة ، وكل اسم من أسمائه يقتضى مظهرا أو محلا يناسبه ليظهر خصوصيته فيه (فإن كان) أى فالمحل الذى هو مقتضى الغفار إن كان على حال يستحق العقوبة فيستره عنها) ورفع العقوبة عنه (أو على حال لا يستحق العقوبة) على تلك الحال (فيستره عن حال يستحق العقوبة) أى عما به يستحق العقوبة من المعاصى (فيسمى معصوماً ومعنى به ومحفوظا وغير ذلك مما يشاكل هذا النوع) أى يناسب ذلك .

قوله (والمعطى هو الله من حيث ما هو خازن لما عنده من خزائنه) معناه أن الأسماء الأول التى يعبر عنها بالأسماء الذاتية والأسماء الإلهية هى خزائنه ، فالحقيقة التى هى عين الذات لا تتكرر إلا باللسب والإضافات إلى الأعيان والحقائق الروحانية المفصلة فى الحضرة

فمن فهم هذا برىء من الاضطراب ، فإن العدل ناظر إلى ما اقتضاه عين الخلق لخلق كل شيء بحسب اقتضاء عينه ، وعين الشيء ليس بمجبول وكذا الاقتضاء صفة ذاتية لازمة له وهو استدلال من الأثر وهو تميز العطايا إلى المؤثر وهو تميز الأسماء ، إذ عند المحققين ما من موجود فى الشهادة إلا وهو صورة ما فى الغيب ، ودليله هذا دليل على تميز العطايا وأما الدليل على تميز الأسماء فهو قوله فما فى الحضرة اه .

الواحدية التي هي مظهر علمه، وتلك النسب صفاته والذات باعتبار كل نسبة اسم، فالشيئية
المقتضية لتعين كل عين مع صفة توجب خزن بعض الأشياء المعلومة بمقتضى العلم الأول
في ذلك العين، وتلك الأشياء المخزونة أحوال تلك العين والذات مع تلك النسبة اسم لا يفتح
هذه الخزانة إلا به، فالمعطى للأشياء المخزونة فيها هو الذات الأحادية باعتبار تلك النسبة،
وذلك هو الاسم الخاص الخازن القانع لخزائنه الخصوصية (فما يخرج الله إلا بقدر معلوم)
يقتضيه استعداد القابل السائل (على يدى اسم خاص بذلك الأمر) أى على يدى هذا الاسم
الخاص بهذه الأشياء التي عنده وفي خزائنه ومن هذا قوله (فأعطى كل شيء خلقه على يدى
الاسم العدل وأخواته) كالمقسط والحق والحكم وأمثاله .

قوله (وأسماء الله تعالى لا تنهاى، لأنها تعلم بما يكون عنها وما يكون غير متناه) معلوم
من المقدمة الثانية، فإن الذات الأجدية مع النسبة إلى كل ما يصدر عنه اسم خاص وكل تعين
يحدث فيها اسم، والنسب لا تنهاى لأن القوابل واستعداداتها غير متناهية؛ فأسماء الله تعالى
لا تنهاى (وإن كانت ترجع إلى أصول متناهية) لأن الأسماء الغير المتناهية هي الأسماء الغالية
التي هي مصادر الأفعال والشئون، فينتهى إلى الأسماء الذاتية التي (هي أمهات الأسماء أو
حضرات الأسماء) فتبين من هذا قوله (وعلى الحقيقة فاثم لإلحقيقة واحدة تقبل جميع
هذه النسب والإضافات التي تكنى عنها بالأسماء الإلهية، والحقيقة تعطى أن تكون لكل
اسم يظهر إلى مالا يتناهى حقيقة يتميز بها عن اسم آخر) أى تقتضى أن تكون الأسماء يتميز
بعضها عن بعض بخصوصيات لا تشاركها في الذات، فلولا يكن لكل اسم يظهر إلى
مالا يتناهى من أسماء الربوبية التي لا يمكن إحضاؤها خصوصية هو بها هو لم يكن للتعدد،
فحقيقة ذلك الاسم تلك الخصوصية لا ما به الاشتراك كالإرادة والقدرة في الأسماء الذاتية،
والإيجاد والتصوير في الأسماء الإلهية، والرزق والهبة في الأسماء الربوبية وهذا معنى قوله
(وتلك الحقيقة التي بها يتميز هي الاسم عينه لا ما يقع فيه الاشتراك) ثم مثل بالأعطية التي
يتميز كل واحد منها عن الآخر بشخصيته التي لا يمكن أن يشاركه فيها عطاء آخر، مع
اشتراك الكل في كونها عطاء فقال (كما أن الأعطيات يتميز كل أعطية عن غيرها بشخصيتها
وإن كانك عن أصل واحد؛ فمعلوم أن هذه ماهى هذه الأخرى وسبب ذلك تميز الأسماء)

(لا ما يقع فيه الاشتراك) أى تلك الحقيقة ليست هي عين الحقيقة المشتركة التي هي الذات الإلهية المشتركة
بين الأسماء وليس معنى الاشتراك اشتراك الجزئيات في الكلى ولا اشتراك الصور في المراتب في ذى الصورة
ولا اشتراك الأوصاف في ذاتك، وإنما معناه توجه الواحد الحقيقي إلى جهة خاصة لكمال خاص لذلك الجهة،
مع بقاء الحضرة الواحدة على وحدته بحيث لا يمنع كل من توجه الآخر فما كانت الأسماء والصفات إلا الوجهات
الأولية الذاتية الإيجابية وما بعدها كلها توجهات ثانية أسمائية اختيارية فشكالات الأسماء كلها مشتركة في دلالتها
على الذات، ومتميزة بحقيقتها المختصة التي هي عينها وهذا لا يعرف إلا بالذوق، ولصعوبة المقام أورد
دليلاً هامداً بالحس فقال كما أن الأعطيات أم بالى .

وكل عطاء خاص يظهر على اسم خاص ، يعطى الله تعالى ذلك العطاء على يد ذلك الاسم فكل ما يتجدد لا يشارك في شخصيته شيء آخر من الأزل إلى الأبد (فما في الحضرة الإلهية لانساعها شيء يتكرر أصلا هذا هو الحق الذى يعول عليه) .

قوله (وهذا العلم كان علم شيث عليه السلام وروحه هو الممد لكل من يتكلم في مثل هذا مع الأرواح ما عدا روح الخاتم فإنه لا تأتبه المادة) أى الممد (لأمضى الله لأمضى روح من الأرواح ، بل من روحه تكون المادة لجميع الأرواح) ظاهر :

قوله (وإن كان لا يعقل ذلك من نفسه في زمان تركيب جسده العنصرى) (معناه وإن كان الخاتم الممد لجميع الأرواح الذى لا يكون بينه وبين الله واسطة لا يعقل في زمان ظهوره في الصورة الجسدانية العنصرية من نفسه ، إنه هو الذى يمد جميع الأرواح الإلهية بالعلوم والحكمة التى لها ويفيض منها عليها ، لأن الحجاب الهولانى الطبيعى من الغواشى وإلهيات الظلمانية اللازمة لصورته يمنعه . ولهذا قالت الصوفية إن أصل الأربعينية التى يروضون بها أنفسهم من الأربعين المذكورة في قوله تعالى « خمرت طينة آدم بيدي أربعين صباحا » فإن التخمير هو تخمير مادة جسده وتعديله ، حتى ناسب باعقده النوع الإنسانى روحه ، فيظهر فيه ويحتجب به ظهورا واحتجابا سماها الحكماء بالثعلق التدبيرى ، فإن تلك الهيئات الطبيعية والغشاوات البدائية إذا كشفت عن وجهه بالرياضة والتوجه إلى الله تعالى بالإخلاص ظهرت تلك العلوم والحكم عليه كما قال عليه الصلاة والسلام « من أخلص لله أربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه » ولكن لا يبقى ذلك إلا في وقت من الأوقات وهو الوقت الذى قال عليه الصلاة والسلام « فيه لى مع الله وقت لا يستغنى فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل ، وذلك هو الوقت الذى تنكشف عليه فيه عينه بما فيه (فهو من حيث حقيقته) المحردة (ورتبته) العالية (عالم بذلك كله بعينه) أى بذاته (من حيث ما هو جاهل به من جهة تركيبه العنصرى) أى عالم من حيث حقيقته بجميع أحوال عينه من إمداده لجميع الأرواح بعينه من حيث أنه جاهل من جهة تركيبه العنصرى ، فيكون تأكيداً للأول على لغة تيم وقرأة من قرأ - ما هذا بشر - وأن يكون المراد ومن حيث تركيبه العنصرى جاهل به على أنه خبر بعد خبر أى فهو من حيث أنه جاهل به كائن من جهة تركيبه العنصرى (فهو العالم الجاهل فيقبل الانصاف بالأضداد) باعتبار الهيئات (كما قبل الأصل) أى الحق تعالى (الانصاف بذلك كالجليل والجميل والظاهر والباطن والأول والآخر وهو عينه) أى باعتبار الحقيقة ، فإن الوجود المقيد في الحقيقة هو المطلق مع قيد التعيين والتعين ليس إلا قصوره عن

(فيقبل الانصاف بالأضداد) بالاعتبارين كما يقبل الأصل الانصاف بذلك ، لكنه باعتبار واحد كما بين في موضعه (وهو عينه) .

قبول سائر التعيينات وضيقه عن الانصاف بجميع الصفات والتسمى بالاسماء، وذلك القصور والضيق خلقية ، فهو حق باعتبار الحقيقة والوجود خلق باعتبار النقص والعدم (وليس غيره) حقيقة (فيعلم لا يعلم ويدرى لا يدري ويشهد لا يشهد) لأن ما هو به موجود عالم شاهد هو الحق ، وما هو به معدوم جاهل غير شاهد هو الخلق :

قوله (وبهذا العلم) أى علم الأعطية والاسماء (سمي شيت لأن معناه الهبة) أهبة الله (فبيده مفتاح العطايا) لأن العطايا تصدر من الاسماء ، وهو يعرف الاسماء وما يعرفه أحد شيئاً إلا بما فيه من ذلك الشيء فهو من لا يعرفه الاسماء إلا لأنها فيه وهو مفتاح العطايا ، فصح قوله بيده مفتاح العطايا (على اختلاف أصنافها ونسبها) فإن اختلاف أصناف العطايا إنما يكون باختلاف الاسماء التى هى مصادرها على ما مر ،

قوله (فإن الله وهبه لآدم أول ما وهبه وما وهبه إلا منه) معناه أنه عطاء من مقتضيات الاسماء التى علمه الله تعالى إياها حيث قال - وعلم آدم الاسماء كلها - وقد مر أنه أراد بآدم حقيقة النوع الإنسانى الذى هو الروح الأعظم والنفس الواحدة التى عبر عنها بالعين الواحدة والحضرة الواحدية وحضرة الاسماء الأول الذاتية ، فيكون أول مولود وهبه الله تعالى له هى النفس الناطقة الكلية والقلب الأعظم ، الذى يظهر فيه العطايا الاسمائية من الروح الأعظم ، فن ثم قال : وما وهبه إلا منه ، لأن العطايا هى لوازم الاسماء التى لآدم ولهذا علله بقوله (لأن الولد سر أبيه فنه خرج وإليه عاد ، فما أتاه غريب لمن عقل عن الله) أى معانى الاسماء كلها عقلها آدم عنه (وكل عطاء فى الكون على هذا المجرى فما فى أحد من الله شيء) أى شيء غريب لم يكن فى عينه فإن الأعيان وأنصافها تقسمت بالتجلى الذاتى فما لم يكن فى أحد من الفيض الأقدس بذلك التجلى قبل الوجود الخارجى لم يهبه الله له قط لأنه ليس بنصيبه فصح :

قوله (وما فى أحد من سوى نفسه شيء) وإن تنوعت عليه الصور :

قوله (وما كل أحد يعرف هذا وإن الأمر على ذلك إلا آحاد من أهل الله ، فإذا رأيت

(وليس غيره) أى خاتم الرسل من حيث حقيقة عين الحق لكونه على صفته لا غيره ، وإن كان من حيث جسده الضعفى غيره (فيعلم) من حيث كونه عين أمه لا يعلم من حيث كونه غيره ومن أجل هذين الوصفين ينسب إليه ما ينسب إلى الأفضل غير الوجوب (ويدرى ولا يدرى) والمراد من انصافه بالأضداد انصافه بالصفات الثلاثة لحضرة الإمكان من الكمال والنقصان ، لذلك قال : فهو العالم بالجاهل ، والمراد من انصاف الأصل انصافه بالصفات السكاملة الثلاثة لحضرة الوجوب ، لذلك قال : كالجهل والجليل (فنه خرج) فى صورة النطفة (وإليه عاد) بصيرورته على صورة أبيه : فالهبة عبارة عن الإخراج والإعادة (فما أتاه غريب) أى على غير صورته ، لذلك أحبه ولا بد لسر الشيء بأن يعود إلى ذلك الشيء أو فما أتاه من خارج فعوده إليه منك ، فما فى أحد من العطاء إلا منه وإليه عاد حتى الوجود منه وإليه يأمر الله وهو قول كنى اه بالى .

(وما فى أحد) من العطايا الذى خرج من نفسه وعاد إليه عين نفسه لا غير (وإن الأمر على ذلك) يتعلق بعطايقته فى نفس الأمر الأول مرتبة القصور الثانى التصديق (إلا آحاد من أهل الله) وهم الذين تحفوا

من يعرف ذلك فاعتمد عليه ، فذلك هو عين صفاء خلاصة خاصة الخاصة من غيوم أهل الله ظاهر ، وذلك أن صفاء حقيقة خاصة الخاصة مع شوب الغيرية والخاصية ، يقتضى أنهم لا يرون إلا الأحدية غير محتجين بالأسباب والوسائط ، لأنهم مكاشفون بوجود الأحده الواحد الكبير المتعال الظاهر الباطن ، ويرون إثبات الغير شركاء :

قوله (فأى صاحب كشف شاهد صورة تلقى إليه مالم يكن عنده من المعارف) وتمنحه مالم يكن قبل ذلك فى يده ، فتلك الصورة عينه لاغيره (معناه أن صاحب الكشف قد يترقى بنزكته نفسه إلى عالم المثال وهى الحضرة الخيالية ، وقد يتجاوز عنه بتصفيه الباطن إلى حضرة القلب وحضرة السر وحضرة الروح ؛ وفى كل حضرة يرى الشئ الواحد بصورة تقتضيه تلك الحضرة ، وأول حضرات الغيب بعد الترقى عن الحس الذى هو عالم الشهادة هى الحضرة الخيالية المسماة عالم المثال ومنها المنامات الصادقة والوحى ، فإذا رأى فى هذه الحضرة شخصاً ألقاه علماً لم يكن عنده أو أعطاه عطاء لم يكن فى يده ، فذلك الشخص عينه ظهر فى تلك الصورة بحسب اقتضاء محل خياله ليس غيره ، وإعطاء نصيبه الذى اختص به عند تعين الأعيان من الفيض الأقدس (فن شجرة نفسه جنى ثمرة غرسه ، كالصورة للظاهرة منه فى مقابلة الجسم الصقيل ليس غيره ؛ إلا أن المحل أو الحضرة التى رأى فيها صورة نفسه ، تلقى إليه بتقلب من وجه الحقيقة تلك الحضرة) أى ليس ذلك المرئى غيره وإلا لكان فيه قبل مقابله ، إلا أن الحضرة التى رأى فيها صورته ملقية إليه تنصبغ صورته بصبغها ، أى يصبغ الحضرة المتجلى فيها وشكلها وخصوصياتها (كما يظهر الكبير فى المرأة الصغيرة صغيراً والمستطيلة مستطيلاً والمتحركة متحركاً ، وقد تعطيه انتكاس صورته من حضرة خاصة) أى كما أن المحل المنظور فيه يؤثر فى صورة للرأى ، فقد يرى الرأى صورته فى المرأة الكبيرة كبيرة ، وفى الصغيرة صغيرة ، وفى المستطيلة كالسيف مثلاً طويلة ، وفى المتحركة كالماء الجارى متحركة ، وفى الموضوع تحته كالماء منكسة ، فكذلك الحضرات

بالجليات الأسمائية ووقفوا بأسرار الأسماء والصفات (والخاصة) . أهل التجلى الصفاة (وخاصة الخاصة) أهل التجلى الذاتى من عموم أهل الله تعالى .

يعنى غرس شجرة نفسه وثمرتها وما يلقى إليه من المعارف ، كل ذلك مستندة إلى العبد ، وما استند إلى الله إلا الإعطاء خاصة على أيدي الأسماء بطلب العبد ، فكان فصوص الحكم من ثمرة غرسه قدس سره تلقى إليه على يد رسول الله ، فالرسول ليس من ثمرة غرسه ولا هو عينه فلا يكون العبد مقيضاً على نفسه بل يحتاج إلى فياض آخر ، وإن كانت هذه الثمرة فى غرسه (لحقيقة تلك الحضرة) أى لأجل اقتضاء تلك الحضرة وذلك لا ينافى عينيهما بحسب الحقيقة ، فشبه أيضاً هذه المراتب التالية بالظاهر للايضاح وتطبيق الظاهر بالباطن ، حتى يعلم منه أن العلم الظاهر وهو الشريعة والباطن وهو الحقيقة شئ واحد لا منازعة بينهما ، إلا بتقلب من وجه الحقيقة المحل وهو قلوب المؤمنين لتفاوت درجات عقولهم ، فالمنازعة حاصل كما قال : كما يظهر الله تعالى .

التي يرى صاحب الكشف صورته فيها تؤثر في صورته وتقلبه إلى صورة تقتضيها الحضرة وحالها ، فإن رأى في الحضرة المثالية شخصا يقول له أنا الله ، أو يعلم للرأى أنه الله فهو عينه في عالم المثال ، وصدق في قوله أنا الله باعتبار الحقيقة ، لأنه هو الحق ، لكن لا على صورته بل على صورة الرأى في محل الخيال ، فهو الحق الذي يتجلى في صورة عينه ، رأى نفسه فيما يعطيه المحل المنظور فيه كالمرئى صورة عينه منصبة بصيغ الخيال للذي رآها فيه وصورته صورة الحق المتجلى بصورة عينه (وقد يعطيه عين ما يظهر منها ، فيقابل اليمين منها اليمين من الرأى) أى وقد تعطيه حضرة أعلى من حضرة الخيال عين ما يظهر من الصورة لا عكسها كحضرة السر والروح ، فيقابل اليمين منها اليمين من الرأى ، كظهور الحق في صورة الإنسان الكامل مطلقا (وقد يقابل اليمين اليسار) كما في الحضرة الخيالية (وهو الغالب في المرايا بمنزلة العادة في العموم) على حسب الحال الغالبة عليه ، فإذا جاوز هذه الحضرة يرى عينه في صورة صفاته إما مجردة عن هذه الصورة الخيالية وإما فيها ، فإن كان للقلب في مقام المصدر أى وجهه الذي يلي النفس رآه في الصورة الخيالية فيدرك معنى الصورة بصفاته ، وإن كان في مقام السر وهو وجهه الذي يلي الروح يراها مجردة وتكون في غاية الحسن والبهاء ، وإن بلغ صاحب الكشف حضرة الروح يرى عينه في مرآة الحق فهو الحق المتجلى بصورته ، فيرى الخلق حقا لأنه مارآه إلا مقيدا بصورة عينه (ويخرق العادة تقابل اليمين اليمين) أى على خلاف العادة لأنه يرى عينه بعينه في مرآة الحق ، فهو إذن كالرأى صورته في المرآة الكبيرة كبيرة ، وإذا شاهد الحق في صورة عينه أو غيره يرى الحق خلقا ، كالرأى صورته في المرآة الصغيرة صغيرة (ويظهر الانتكاس) لأن المرآة تنحى مع كون اليمين يقابل اليمين لكون الحق بصره الذي به يبصره في مرآة عينه ، وإن أطلق الحق عن قيد تعينه كالكمال المطلق الثاني في الله الشاهد للأشياء في الحق بعين الحق ، يرى الحق حقا والخلق خلقا والمطلق في المقيد والمقيد في المطلق ، فيرى كل اسم من أسمائه موصوفا بجميع أسمائه كما سيأتى وقد استجيب في حقه دعاء النبي عليه الصلاة والسلام اللهم أرنا الحق حقا وارزقنا اتباعه ، وأرنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابه ، وما ذكر يظهر معنى قوله (وهذا كله من أعطيات حقيقة الحضرة المتجلى فيها التي أنزلناها منزلة المرأى) :

فوله (فمن عرف استعداده عرف قبوله ، وما كل من عرف قبوله يعرف استعداده إلا بعد القبول ، وإن كان يعرفه مجعلا) معلوم بما مر في أول هذا الفصل عند تقسيم الواقفين على سر القدر ، حيث قال : فمنهم من يعلم ذلك مجعلا ومنهم من يعلمه مفصلا :

(ويخرق العادة يقابل اليمين اليمين) يعنى إن اعتبرت صورتك في المرآة كالإنسان المقابل وجهه ووجهك كان يمينك مقابلا ليسار صورتك ، فكان هذا التقابل بمنزلة العادة إذ تقابل الصور الإنسانية يجرى ذلك عادة ، وإذا اعتبرت أن ما يقابل يمينك من صورتك هو ما حصل عن يمينك ، فقد تقابل يمينك ليمين صورتك فكان هذا التقابل يخرق العادة اه بالي .

قوله (إلا أن بعض أهل النظر من أصحاب العقول الضعيفة يرون أن الله لما ثبت عندهم أنه فعال لما يشاء جوزوا على الله ما يناقض الحكمة ، وما هو الأمر عليه في نفسه) استثناء منقطع من الذين يعرفون استعدادهم مجعلا ، ولا بمعنى لكن بمعنى أن الذين يعرفون استعدادهم مفصلا يعرفون قبولهم لكل ما اطلعوا عليه من استعدادهم بإعلام الله تعالى إياهم ، أو بكشف أعيانهم عليه حتى يطلعوا على أحوالهم المنجدة عليهم إلى ما يتناهى ، فهم لا يغالطون في علومهم أصلا ، وكذلك الذين لا يعرفون استعدادهم إلا من قبولهم ، فإنهم مالم يقبلوا شيئا لم يعرفوا أن ذلك كان في استعدادهم أن يغلطوا بعد القبول ، فإنهم يستدلون بالواقع لكن الذين يعرفون استعدادهم مجعلا قد يغالطون في التفاصيل كبعض أهل النظر من المتشككين ، فإنهم قد عرفوا من استعدادهم أنهم يقبلون العلوم المعقولة على الإجمالى ، لكنهم لضعف عقولهم وعدم كشفهم لعدم ارتياضهم وتصفياتهم ، لما علموا أن الله تعالى فعال لما يشاء ، وأنه على كل شيء قدير ، جوزوا عليه القدرة على الممتنع كإيجاد المثل وإعدام الوجود وإيجاد العدم ، وأمثال ذلك ، وتوهموا أنه تغزبه عن العجز وذلك لعدم معرفة الحقائق وتمييز الممكن من الممتنع ، وقصور أنفسهم عن معنى المشيئة ، وابتنائها على الحكمة الإلهية الحقيقية (ولهذا) أى لضعف عقولهم وتجويزهم على الله ما يناقض الحكمة الإلهية وما هو الأمر عليه في نفسه (عدل بعض النظار إلى نقي الإمكان وإثبات الوجوب بالذات وبالغير) وذلك لقصور نظرهم عن الحقائق العقلية وقصرهم الموجودات على ما هو في الخارج ، فإن ما هو موجود في الخارج محصور في الواجب بالذات والواجب بالغير لأن ما لم يجب لم يوجد (والمحقق) وهو الملاحظ للحقائق في نفس الأمر ، أى العالم العقلى مع قطع النظر عن وجودها الخارجى (يثبت الإمكان ويعرف حضرته ، والممكن ما هو الممكن ومن أين هو ممكن ، وهو بعينه واجب الوجود بالغير) فإنه إما أن يقتضى الحقيقة الوجود بذاتها أو لا يقتضى ، والأول للواجب لذاته ، والثانى إما أن يقتضى العدم لذاته وهو الممتنع لذاته ، وإما أن لا يقتضى شيئا منها وهو الممكن لذاته ، فالممكن حضرة العقل قبل الوجود الخارجى من حيث هو هو كالسواد مثلا ، فإن عينه في العقل لا يقتضى الوجود والعدم ، وأما في الخارج فإنه لا ينفك عن وجود السبب وعدمه فإنه لا واسطة بينهما ، فإن كان السبب التام موجودا وجب وجوده

(ولهذا) أى ولأجل أن عندهم أن الله فعال مطلقا كيف يشاء (عدل بعض النظار) لثلا يلزمهم جواز ما لا يليق إلى الله على تقدير ثبوت الإمكان ، فلم يجوز هذا البعض على الله ما جوز ذلك البعض ، لعدم لزوم ذلك على تقدير نقي الإمكان في زعمهم (وإثبات الوجوب بالذات وبالغير) وما عرفوا الإمكان والوجوب بالغير فإنه بعينه الإمكان اه بالى .

لأن مراتب الوجود دورية ؛ فكما أن شيئا الذى كان أول موجود من سلسلة آدم ، وكان عللا للتعجيلات الدائبة والمطايا الوهمية ينبى أن يكون آخر مولودا أيضا ، كذلك انتم الدائرة بانطلاق آخر ما حل أولها اه جامى .

به ، وإلا فوجب عدمه لعدم سببه التام ، فهو ممتنع بالغير ، فالممكن الموجود واجب بالغير وهو بعينه من حيث حقيقته مع قطع النظر عن وجوده ممكن بالذات :

قوله (ومن أين صح عليه اسم الغير الذى اقتضى له الوجوب) إشارة إلى أن الوجود الإضافى الذى هو به موجود هو بعينه الوجود الحقيقى المطلق الذى عرض له من هذه الإضافة والعينية والغيرية باعتبار الهاذية والهوية ، فمن حيث الهاذية غيره ومن حيث الهوية عينه ، كما أن عين الممكن باعتبار عينه ممكن وباعتبار وجوده واجب ، وكل وجود متعين ممكن من حيث تعينه واجب من حيث حقيقته وهويته (ولا يعلم هذا التفصيل إلا العلماء بالله خاصة) .

قوله (وعلى قدم شيت يكون آخر مولود تولد من هذا النوع الإنسانى وهو حامل أسرار) إشارة إلى أن أدنى مرتبة الإنسان باعتبار حقيقته التى هو بها إنسان ، أن يكون مقامه القلب الذى هو محل تجليات الصفات الإلهية ومظهر التعدد الأسماى ، فإن العطايا من الأسماء وعلمه معرفة العطايا ولا بد للعطاء من معط وقابل ، فالمعطى هو الله باعتبار الأسماء والقابل هو نفس شيت باعتبار قبول الأعطية من التفث الروحى ، ومن انحط عن مقامه حتى وقع فى حد القبول المحض ، فقد انحط عن درجة الإنسان وانخرط فى سلك سائر الحيوان وإن كان فى صورة الإنس ، فلهذا يكون آخر مولود من هذا النوع على قدمه ، ولما كان مقامه أنزل من مقام الولد وكان قاصراً عن مرتبة أحدية الجمع الذى لأبيه لم يثبت المعاد الروحانى ، لأن القلب من حيث ما فيه سنع النفس لا يتجرد بالكلية عن التعلق البدنى ، وإن تجرد عن الجلول فيه لا يتجرد عن العلاقة بالكلية إلا من حيث أنه روح وفى مرتبته ولهذا كان أول من أثبت التناسخ وقال بالمعاد الجسمانى وانتسب إليه الإشرافيون ، وهو الذى يسمونه بلسانهم أغاثا ذيمون صاحب الشريعة والناموس ، وأندرو وحذر عن الانحطاط عن مرتبة الإنسان إلى درجات الحيوانات العجم وذلك لانحطاطه عن رتبة الأرواح ، المقدسة ، ولهذا المعنى قال (وليس بعده ولد فى هذا النوع فهو خاتم الأولاد) لأن من انحط عن مرتبة الإنسان وقع فى مرتبة السباع والبهائم ، وإن كان فى صورة الإنسان نخلوه ، عن أحكام الوجوب والصفات الإلهية واستيلاء صفات النفس وغلبة أحكام الإمكان عليه وهو معنى قولهم : إن العالم قبل آدم كان مسكن الجن ، أى القوى النفسانية والنفوس الأرضية ، وبعضهم يقولون : كان قبل ذلك النوع الفرس ، إشارة إلى أن الفرس فى الأفق الأعلى من الحيوان قبل طور الإنسان ، ولهذا قال : إنه خاتم الأولاد ، فإن القلب ولد للروح وخاتم الآباء فى هذا النوع هو المهدي عليه السلام .

(فهو خاتم الأولاد) الذكور ، كما أن شيتاً أول الأولاد الذكور (وتولد معه أخت له) وهى خاتمة الأولاد الإناث كما أن أخت شيت أول الإناث له بالى .

قوله (وتولد معه أخت له فتخرج قبله ويخرج بعدها ، يكون رأسه عند رجلها) إشارة إلى مرتبة النفس الحيوانية الواقعة في جهة الانفعال المطلق ، فإن القلب من حيث أنه قلب لا يكون إلا مع التعلق البدني ، والتعلق لا يكون إلا بتوسط النفس الحيوانية المنطبقة في البدن للغالب عليه التضاد من الطبيعة العنصرية المتكسبة بتوجهها إلى عالم الطبيعة ، ولما كان أصل التضاد من العالم العنصري وللنفس الحيوانية مقبلة إليه متكسبة ، كانت اثنيتية التضاد والتقابل تقوى عند رأسها وتضعف عند رجلها ، وإذا ضعفت جهة التضاد قويت جهة الوحدة بالاعتدال وتوجهت للنفس الناطقة إليه ، فيكون رأس هذا الذكر هو حقيقة شيت عليه السلام عند رجلها ، ولا يمكن إلا أن يكون نوأما ، وتخرج الأخت قبله بظهور النفس قبل القلب ضرورة (ويكون مولده بالصين) لأنه أقصى البلاد لاعماره بعده كما هو آخر الإنسان للإنسان بعده ولا غاية بعده ، قال عليه الصلاة والسلام « اطلبوا العلم ولو بالصين » ومعنى قوله (ولغته لغة بلده) أن كلامه ودينه في مرتبة آخر الأصناف الإنسانية فإن الحكماء مذهبهم التناسخ لا يعدون عنه :

قوله (ويسرى العقم في الرجال والنساء ، فيكثر النكاح من غير ولادة ويدعوهم إلى الله فلا يجاب ، فإذا قبضه الله وقبض مؤمنى زمانه بقي من بقي مثل البهائم لا يحلون حللا ولا يحرمون حرما ينصرفون بحكم الطبيعة ، شهوة مجردة عن العقل والشرع ، فعليهم تقوم الساعة) ظاهر ، لأنهم بعد هذا للطور لا يلدون الإنسان بالحقيقة وإن كانوا في صورة الإنسان فهم أشرار الناس فتجب أن تقوم عليهم القيامة ، كما قال عليه الصلاة والسلام « لا تقوم الساعة إلا على أشرار الناس » وقال « شر الناس من قامت القيامة عليه وهو حي » وذلك بتجلى الحق في صورة العدل واستئناف للدور بالبعث والنشور ، وإحياء الموتى وإخراج من في القبور ، والله أعلم :

(فص حكمة سبوحية ، في كلمة نوحية)

السبوح الميزه عن كل نقص وآفة . ولما كان شيت عليه السلام مظهر الفيض الإلهي الرحمان ، والفيض لا يكون إلا بالأسماء الداخلة تحت اسم الرحمن والرحمانية تقتضى الاستواء

وكان شيت كذلك ، فإن حواء كانت تلد لآدم في كل بطن ذكرا وأنثى فتخرجت أخته قبله ، لأنه لو لم يتأخر عنها في الولادة لم يكن خاتم الأولاد ، وبشبه أن تكون ولادة شيت مع أخته بعكس ذلك ، ليكون أول مولوداه باي .

ودعوتهم إلى العلم بالجلديات الأسمائية بالطريق الخامس من مرتبة ختم الرسل ، كطريق مشايخنا فلا يجاب لالقطاع الفيض الروحاني ، فلم يجيبوا دعوتهم مع أنه لا يضر لعائهم ، لأنهم وإن لم يجيبوا لم يردوا ولم يشكروه ، لتكون دعوة مطابقة لدينهم ، كما أن المؤمنين الذين لم يجيبوا دعوة مشايخنا لا يضرهم ، يدل عليه قوله فإذا قبض مؤمنى زمانه ، وهذا الولد هو الولي الذي لا يستجاب دعوتة يكون بعد ختم الولاية العامة وهو مبسبى : فنه قوله : لا ولي بعده ، أي الولي المستجاب الدعوة ، وبفتح الناس بكلماتهم وممارفهم ، فلا ينال خيبة وجود هذا الولد إلا بالي .

على العرش لأن الفيض كما يكون بالاسماء كذلك لا يمكن إلا على القوابل ، فحكمة العطايا والوهب اقتضت التعدد الاسمية ووجود المحل الموهوب له ، وأصل القابلية لطبيعة الجسمانية فغلب على قومه حكم التعدد والقوابل ، حتى إذا بعد عهد النبوة وتطاول زمان الفترة اتخذوا الأصنام على صورة الأسماء وحسبوا الأسماء أجساماً وأشخاصاً والمعاد جسمانياً محضاً لاقتضاء دعوته ذلك ، فأوجب حالهم أن يدعوا إلى التنزيه وينهوا على التوحيد والتجريد ويذكروا الأرواح المقدسة والمعاد الروحاني ، فبعث نوح عليه السلام بالحكمة السبوحية والدعوة إلى التنزيه ورفع التشبيه ، فكنسبته عليه السلام في الدعوة إلى الباطل إلى شيث عليه السلام نسبة عيسى إلى موسى عليه السلام .

قوله (اعلم أن التنزيه عند أهل الحقائق في الجنب الإلهي عين التحديد والتقيد) معناه أن التنزيه تمييزه عن المحدثات والجسمانيات وعن كل ما لا يقبل التنزيه من الماديات ، وكل ما يميز عن شيء فهو إنما يميز عنه بصفة منافية لصفة التميز عنه ، فهو إذن مقيد بصفة ومحدود بمحد فكان التنزيه عين التحديد غاية ما في الباب أن المنزه نزهه عن صفات الجسمانيات فقد شبهه بالروحانيات في التجريد ، أو نزهه عن التقيد فقد قيده بالإطلاق والله منزه عن قيدي التقيد والإطلاق ، بل مطلق لا يتقيد بأحدهما ولا يتأفهما (فالمنزه إما جاهل وإما صاحب سوء أدب) إذا وقف عند التنزيه ولم يقل بالتشبيه وهو معنى (ولكن إذا أطلقاه وقالاه) أنهم لم يتجاوزوا إلى التشبيه والجمع بينهما ، لأنه إن لم يتبع الشرائع ونزهه فنزهاها يقابل التقيد ، بأن جعله منزها عن كل قيد مجردا فهو جاهل ، وإن كان متبعا للشرائع ، كما قال (فالقائل بالشرائع المؤمن إذا نزهه ووقف عند التنزيه ولم ير غير ذلك فقد أساء الأدب وأكذب الحق والرسل صلوات الله عليهم وهو لا يشعر ، ويتخيل أنه في الحاصل وهو في القائل ؛ وهو كمن آمن ببعض وكفر ببعض) فقد أساء الأدب وأكذب الحق والرسل ، لأن الكتب الإلهية والرسل ناطقة بالجمع بين التشبيه والتنزيه وهو ما يخالفهما (ولا سيما وقد علم أن السنة الشرائع الإلهية إذا نطق في الحق تعالى بما نطقت به إنما جاءت به في العموم على المفهوم الأول وعلى الخصوص على كل مفهوم يفهم من وجوه ذلك اللفظ ، بأي

(أهل الحق) المطلقين بالحقائق الاسمية (عين التحديد والتقيد) والله منزه عن التحديد والتقيد ، فهم ليسوا بمنزهين فقط بل هم منزهون في مقام التشبيه والمشبهون في التشبيه ، فلا يمكن معرفة الحق ببدون التحديد والتقيد (فالمنزه) فقط (إما جاهل) أي غير قائل بالشرائع كالفلاسفة ومقلديهم الذين ينزهون الحق بتفويض عقولهم عن الصفات التي أخبر الحق عن اتصاف نفسه بها ، فهم ضلوا وأضلوا (وإما صاحب سوء أدب) أي قائل بالشرائع (ولكن إذا أطلقاه) أي التنزيه عليه تعالى (وقالاه) أي اعتقدا بأن الله منزه عن الصفات الوجودية كالحياة والعلم وغيرها ، فتعير القائل بالشرائع هو الجاهل الكافر لا كلام فيه لظهور بطلانه فذلك ترك هذا القسم (فالقائل) أي المعتقد بالشرائع المؤمن إذا نزهه اه بالي .

لسان كان في وضع ذلك اللسان) المراد من العموم عامة الناس ومن الخصوصي خاصتهم؛ والمفهوم الأول ما يتبادر إلى الفهم عند سماع اللفظ، وهو المعنى الذي يستوى فيه الخاصة والعامة، والمفهوم الثاني الذي يفهم من وجوه ذلك اللفظ مخلص بالخاصة؛ ولا يجوز أن يتكلم الحق بكلام يختص فحده ببعض الناس دون البعض، ولا يفهم العامة منه شيئاً أو يفهم ما ليس بمراد وإلا لكان تدليسا، بل الحق من حيث هو مطلع على الكل يكلمهم بكلام ظاهر ما يسبق منه إلى الفهم وهو لسان العموم، وله وجوه بحسب تركيب اللفظ والدلالات الالتزامية لا يفهمها إلا الخصوص، وبحسب مراتب الفهم وانتقالاته تتفاوت الدلالات وتزيد وتنقص. فللحق في كل مرتبة من مراتب الناس لسان، ولهذا ورد قوله عليه الصلاة والسلام «نزل القرآن على سبعة أبطن»، وقوله «ما من آية إلا ولها ظهر»^(١) وبطن. ولكل حرف حد ولكل حد مطلع، فمن الظهور إلى المطلع مراتب غير محصورة، ولكن يجب أن يفهم أول المعاني من ذلك اللفظ بحسب وضع ذلك اللسان، وترتب عليه سائر ما بحسب الانتقالات الصحيحة فيكون الحق مخاطبا لكل بجميع تلك المعاني، من المقام الأقدم الذي هو الأحدية إلى آخر مراتب الناس الذي هو لسان العموم، كقوله مثلاً - ليس كمثل شيء وهو السميع البصير - فالمفهوم الأول ليس هو مثل الذي وصف بصفاته شيء إذ لا نظير له من غير قصد إلى مثل ونظير، أو ليس مثله شيء على أن الكاف زائدة وهو محض التنزيه وهو السميع البصير عين التشبيه؛ لكن الخاصة يفهمون من التنزيه التشبيه ومن التشبيه بلا تشبيه التنزيه، فإن الكاف والمثل لو حملا على ظاهرهما كان معناه ليس مثل مثله شيء فيلزم ثبوت المثل والتشبيه، وتعريف السميع البصير الدال على القصر يفيد أنه لا شبيه ولا بصير إلا هو وهو عين التنزيه فافهم.

قوله (فإن للحق في كل خلق ظهورا خاصا، وهو الظاهر في كل مفهوم وهو للباطن عن كل فهم، إلا عن فهم من قال إن العالم صورته وهويته وهو الاسم الظاهر) تعليل لكون المفهوم الأول الذي هو مفهوم العامة مرادا للحق من كلامه، وكذا المفهومات التي يفهم منها فيه الخاصة، ولها مفهومات لا يفهم الخاصة أيضا إلا خواص الخاصة الأوحدون

(إلا من فهم من قال إن العالم صورته وهويته) أي إلا من عرف أن العالم أعراضه مظهر صفاته، وبجوهره مظهر ذاته، فإن في العالم شيء إلا وهو دليل على صفاته ووحدانية ذاته فإن من عرف هذا يظهر له الحق في كل مفهوم، فتجلى إاقه له في كلامه كما تجلى له في عالمه اه بالي.

(١) نظيره ما يفهم من ألفاظه ويسبق ذهن إليه، وبطنه المفهومات اللازمة للمفهوم الأول، وحده ما لا يمتد إلى إدراك الفهم والمقول، ومطلعه ما يفهم منه على سبيل الكشف والشهود من الإشارات الإلهية، فالمفهوم الأول الذي هو الظاهر للعموم والخواص والمفاهيم اللازمة لخصوص فقط، والحد الكاملين منهم، والمطلع خلاصة أخص الخواص كأكابر الأولياء، وكذلك الحكم في الأحاديث القدسية والكامات النبوية، لما ظهر وبطن واحد ومطلع اه هاود تهمري.

العارفون للراسخون في العلم المرادون بقوله - وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم - إذ لم تنف على قوله إلا الله ، وإن وقفت فالراسخون الذين - يقولون آمنا به - هم الخاصة ، وأما الذين يبتغون التأويل بالفكر ويحملون معنى كلام الله على معقولهم كأرباب المعتقدات المتبعين للمشابهات الواقفين مع عقولهم كالمتشبهين بالخواص ، فهم الذين في قلوبهم زيغ ، فإن للحق في كل خلق ظهوراً بحسب استعداد ذلك الخلق ، فهو الظاهر في كل مفهوم بقدر استعداد الفاهم وذلك حده كما قال تعالى - فسألت أودية بقدرها - وهو الباطن عن كل فهم بما زاد من استعداده ، فإن رام ما فوق حده بالفكر وهو الذي بطن عن فهمه زاغ قلبه ، إلا فهم العارف الذي لا حد لفهمه وهو الفاهم بالله من الله لا بالفكر فلا يظهر عن فهمه شيء ، فيعلم أن العالم صورته وهويته أي حقيقته باعتبار الاسم الظاهر ، فإن الحقيقة الإلهية المطلقة لم تكن هوية إلا باعتبار تقيدها ولو تنقيد الإطلاق كقوله - هو الله أحد وأما من حيث هي هي فهي مطلقة مع تقيدها بجميع القيود الاسمية ، فالعالم هويته أي حقيقته بتقيد الظهور (كما أنه بالمعنى) أي كما أن الحق بالمعنى (روح ما ظهر) أي حقيقته بتقيد البطون (فهو الباطن) وذلك أيضاً هويته (فنسبته لما ظهر من صور العالم ، نسبة الروح المدبر للصورة) لما أثبت للحقيقة الإلهية هوية باعتبار اسمه الظاهر وهوية باعتبار اسمه الباطن شبه نسبة باطنيته إلى ظاهرية من صور العالم بنسبة الروح الإنساني المدبر لصورته إلى صورته . واللام في لما ظهر بمعنى إلى أي نسبته مع قيد البطون إلى نفسه مع قيد الظهور (فيؤخذ) أي فكما يؤخذ (في حد الإنسان مثلاً باطنه وظاهره وكذلك كل محدود) فكذلك يجب أن يؤخذ في حد الحق جميع الظواهر وجميع البواطن ، حتى يكون محدوداً بكل الحدود كما قال (فالحق محدود بكل حد وصور العالم لا تنضب ولا يحاط بها ولا يعلم حدود كل صورة منها إلا على قدر ما حصل ، أي لكل عالم من صورته . فلذلك يجهل حد الحق فإنه لا يعلم حده إلا يعلم حد كل صورة ، وهذا محال حصوله فحد الحق محال) أي لا يمكن لأحد الإحاطة بكل الظواهر والبواطن حتى يحيط بكل الحدود لأنها لا تنضب ، فلا يعلم عالم حد الحق ومحال أن يعلم ، فلا يزال حده مجهولاً محالاً علمه ووجوده ، لأن مجموع الظواهر والبواطن ممكنات ليس بالمطلق ، فمجموع الحدود أيضاً ليس بمحدود .

قوله (وكذلك من شبهه وما نزهه فقد قيده وحدده وما عرفه) ظاهر ، لأن من شبهه حصره في تعين ، وكل ما كان محصوراً في حد فهو بهذا الاعتبار خلق ، ومن هذا يعلم أن مجموع الحدود وإن لم يكن غيره ليس عينه ، لأن الحقيقة الواحدة الظاهرة في جميع التعينات

فإن حد الإنسان مركب من الحيوان والناطق ، فكان بروحه مظهر لاسمه الباطن ، وبصورة جسده مظهر لاسمه الظاهر ، فلم أن الحق هو الظاهر والباطن بدلالة حد الإنسان (فالخلق محدود بكل حد) ويؤخذ في كل محدود ، إذ ما من شيء إلا وله ظاهر وباطن أم بالذات .

غير مجموع التعينات (ومن جمع في معرفته بين التنزيه والتشبيه ووصفه بالوصفين على الإجمال) بأن قال هو المنزه عن جميع التعينات بحقيقته الواحدة التي هو بها أحد المشبه بكل شيء ، باعتبار ظهوره في صورته وتجليه في صورة كل متعين على الإجمال (لأنه يستحيل ذلك على التفصيل لعدم الإحاطة بما في العالم من الصور ، فقد عرفه مجملا لأعلى التفصيل كما عرف نفسه مجملا لأعلى التفصيل) لأنك تعلم أنك واحد وتعبر عن حقيقتك بأنا ، وتضيف كل جزء من أجزاءك على الإجمال إلى حقيقتك ، فتقول : عيني وأذني وبصري إلى آخر أجزاءك ، ونعلم أنك المدرك بالسمع والبصر ، فأنت غير جزء من أجزاءك الظاهرة والباطنة ، وأنت الظاهر في صورة كل جزء ملك بحيث لو قطعت علاقتك عنها لم يبق واحد منها وتغيب عن كل جزء منك على التفصيل ولا تغيب عن ذاتك قط ، فلا تغيب عن جزء ما من أجزاءك على الإجمال (ولذلك ربط النبي صلى الله عليه وسلم معرفة الحق بمعرفة النفس ، فقال « من عرف نفسه فقد عرف ربه ») فإن الحقيقة التي تعبر عنها بأنا هو الرب في الكل إذا لم تنقيد بتعينك وغيره إذا قيدته فلم تكن غيرا إلا من حيث التقيد ، وهو أيضا من حيث التقيد المعين هو جميع التقيدات لا بدونها فإنه هو المتقيد بجميع التقيدات ألا ترى إلى قوله - ومارميت لإذرميت ولكن الله رمى - فسأب الرمي عنه لأنه بدون الله لا شيء محض فلا يكون راميا ، وأثبت الرمي له باعتبار أنه هو ، بل هو الظاهر بصورته حتى وجد فرمى ولذلك قال - ولكن الله رمى - (وقال تعالى - سنريهم آياتنا أى صفاتنا (في الآفاق - وهو ما خرج عنك) باعتبار كون تعييناتها غير تعيينك (وفي أنفسهم - وهو عينك) الذي ظهر فيك بصفاته وإلا لم توجد (حتى يتبين لهم - أى للناظر - أنه الحق - من حيث أنك صورته وهو روحك) أم يتبين للناظر أنه الحق الذي ظهر في الآفاق والأنفس ، فالناظر وكل واحد من المنظور فيه صورة ، وهو روح الكل ، ولهذا قال (فأنت له كالصورة الجسمية لك) لأنك مظهره كما أن الجسمية مظهرك (وهو لك كالروح المدبر لصورة جسده) لأنه الظاهر بصورتك المدبر لها (والحد يشمل الظاهر والباطن منك) يعنى أن الظاهر كالحيوانية مأخوذ في حد الإنسان كالباطن ، أى النفس الناطقة المأخوذ عنها

(لأعلى التفصيل) فلا أمكن للالسان في مقام توصيف الحق بالوصفين ، من العلوم إلا العالم الإجمالي . لأن باطن النفس الإنسانية تنزيه لكونه مخلوقا على صفة الله وظاهرها تشبيه ، فمن جمع في معرفة نفسه بينهما ووصف نفسه جمعا ، فقد جمع في معرفة ربه بينهما ووصفه بهما ، ونال بمعرفة نفسه درجة الكمال في العلم بأفعاله بالي .

(وهو روحك) لأن ظاهر العالم تشبيه وباطنه تنزيه ، فمن جمع في معرفة العالم بينهما ووصفهما فقد جمع في معرفة رب العالمين بينهما ، فما يعرف الحق أحد إلا بالعالم آفاقا كان أو أنفصا (فأنت له) بجميع أجزاءك من الروح والجسد (وهو لك) في التدبير والتصرف فيك وفي الآفاق اه بالي .

الناطق الباطن في الخلد فإن الصورة الباقية) مادام حيا (إذا زال عنها الروح المدبر لها لم يبق لإنسانا ولكن يقال فيها إنها صورة تشبه صورة الإنسان) إذ ليس فيها معنى الإنسان (فلا فرق بينها وبين صورة من خشب أو حجارة، ولا ينطلق عليها اسم الإنسان إلا بالمجاز لا بالحقيقة). قوله (وصور العالم لا يمكن زوال الحق عنها أصلا، فحد الألوهية له بالحقيقة لا بالمجاز كما هو حد الإنسان إذا كان حيا) بناء على أن الخلد يشمل الظاهر والباطن، لأن صور العالم ظاهر الحق وروح العالم باطنة ولا يمكن زوال روح العالم عن صورته، فحد الألوهية باعتبار الظاهر والباطن ثابت له بالحقيقة لا بالمجاز كما هو حد الإنسان حال حياته. قوله (وكما أن ظاهر صورة الإنسان يثنى بلسانها على روحها ونفسها المدبر لها) معناه أن صورة الإنسان بحركاتها وإدراكاتها وإظهار خواصها وكمالاتها يثنى على روحها ونفسها، فإن أعضاء الإنسان وجوارحه أجساد لولا روحها لم تتحرك ولم تدرك شيئا، ولا فضيلة لها من الكرم والعطاء والجود والسخاء والشجاعة والصدق والوفاء، ولا ثناء إلا ذكر الجميل، فهي تذكر روحها بهذه الصفات الجميلة التي هي إثنية فائحة (كذلك جعل الله صور العالم التي صورنا من جللتها) (تسبح بحمده ولكن لا يفقهون تسبيحهم) أي تثنى بخواصها وكمالاتها، وكل ما يصدر عنها على روح الكل فهو بظاهرها يثنى على باطنه، فباعتبار تنزيه تلك الصور روحها عن النقائص التي هي أضداد كمالاتها مسبحة له، وباعتبار إظهارها لتلك الكمالات حامدة، لكن لا نفقه تسبيحهم لأننا لا نفقه ألسنتهم، كما لا نفهم التركي لسان الهندي (لأننا لا نحيط بما في العالم من الصور) حتى نضبط أنواع التسبيح والتحميد فلا نخصمها ولكن نعلم على الإجمالي (فالكل ألسنة الحق ناطقة بالثناء على الحق ولذلك قال - الحمد) أي الثناء المطلق من كل واحد على التفصيل (لله رب العالمين -) أي الموصوف بجميع الأوصاف الكمالية رب الكل بأسمائه باعتبار أحدية الجمع (أي إليه) باعتبار الجمع (يرجع عواقب الثناء) التفصيلي (فهو المثني) تفصيلا (والمثني عليه) جمعا قوله نظما :

(فإن قلت بالتنزيه كنت مقيدا وإن قلت بالتشبيه كنت محددا
وإن قلت بالأمرين كنت مسددا وكنت إماما في المعارف سيدا)

نتيجة لما ذكره، فني علم مقدماته علم معناه (فمن قال بالإشفاق كان مشركا، ومن قال بالإفراد كان موحدا) أي من قال بالاثنتين وأثبت خلقا مبينا للحق في وجوده، كان مثبتا

(فإن قلت) أي إن وقتت عند تنزيهك (كنت مقيدا) فبالأمر العدمي وفي التشبيه محددا للحق بالصفات الثبوتية (وكنت إماما) لأجل تصديقك الرسل في كل ما جاءوا به (فمن قال بالإشفاق) أي فمن ثبت عنده التشبيه (كان مشركا) أي جعل غير الحق شريكا له في وصفه وذهل عن وحدة الحق الواجب عليها (ومن قال بالإفراد) أي من وقف عند التنزيه (كان موحدا) أي جهل بكثرة أسمائه وصفاته فما عرف الحق حق معرفته اه باله

لشريك له في الوجود قائلاً بمثالين في الوجود مشبها ، ومن قال بأنه فرد لا يلحقه التعدد وأفرده من جميع الوجوه وجرده عن كل ما سواه وأخرج عنه التكثر للتزنية ، فقد جعله واحداً منزهاً عن الكثرة مقيداً بالوحدة ، وقع بالشرك كالأول من حيث لا يشعر ، إذ التعدد والتكثر موجود فقد أخرج بعض الموجودات عن وجوده وثبت التماثل ، ولذلك قال (فإياك والتشبيه إن كنت ثانياً) أى إن كنت مثلياً للخلق مع الحق فاحذر التشبيه ، بأف تثبت خلقاً غيره بل اجعل الخلق عينه بارزاً في صورة التقييد والتعين (وإياك والتزنية إن كنت مفرداً) أى وإن لم تثبت الخلق معه ، فلا تجرده عن التعدد حتى يلزم وجود متعدّدات غيره ، لغلوك في التزنية فتقع فيما تررب منه أو تعطله فتلحقه بالعدم ، بل اجعله الواحد بالحقيقة الكثير بالصفات ، فلا شىء بعده ولا شىء غيره ، واجعله عين الخلق محتجبا بصورهم ، وهذا معنى قوله قدس الله سره .

(فما أنت هو بل أنت هو وتراه في عين الأمور مسرحاً ومقيداً)
لأن أنت حقيقة بقيد الخطاب أى يكونها مخاطباً وهوتك الحقيقة مقيدة بقيد الغيبة ، ولا شك أن المقيد بقيد الخطاب غير المقيد بقيد الغيبة ، بل أنت من حيث الحقيقة عين هو باعتبار التسريع والإطلاق ؛ وتراه في عين الأمور ، أى في صور أعيان الأشياء مقيداً بكل واحد منها مسرحاً ، أى مطلقاً بكونها في الكل إذ الحقيقة في صور الكل واحدة ، وكل مقيد عين المقيد الآخر وعين المسرح .

قوله (قال الله تعالى - ليس كمثله شىء - فزه) هلم أن الكاف زائدة للتأكيد أى مثله شىء أصلاً بوجه من الوجوه ، ومعنى التأكيد أن المراد بالمثل من يتصف بصفاته ، كقولك : مثلك لا يفعل كذا ، أى من يتصف بمثل صفاتك من غير قصد إلى مثل بل من يناسبك في الصفات ، وإذا اتنى عن يناسبه كان أبلغ في الإنتفاء ، فيرجع معناه إلى قولك أنت لا تفعل كذا لا تصافك بصفات تأبى ذلك (- وهو السميع البصير - فشبه) لأن الخلق سميع بصير (قال تعالى - ليس كمثله شىء فشبه وثنى) على أن الكاف ليست بزائدة والمثل النظير فنفى مثل المثل وأثبت المثل فشبه به وقال بالتشبيه إن المثل آخر يماثلة (- وهو السميع البصير - فزه وأفرد) إذ تقديم الضمير وتعريف الخبر يفيد الحصر أى وحده السميع البصير دون غيره ، يعنى لاسميع ولا بصير إلا هو ، فزه عن المثل وأفرد فشبه في عين التزنية ونزه في عين التشبيه ليعلم أن الحق هو الجمع بينهما .

(فإياك والتشبيه إن كنت ثانياً) أى إن وصفته بصفات ثبوتية (وإياك والتزنية إن كنت مفرداً) بكسر الراء : أى إن لم تثبت معه غيره أم .
(فما أنت هو) تزيه الحق عنك يسلب نفسك عنه من حيث إمكانك واحتياجك (بل أنت هو) من حيث حقيقتك لأنك مخلوق على صفة الله (وتراه) ترى الحق (في عين الأمور) أى في ذوات الأشياء (مسرحاً) أى مطلقاً (ومقيداً) أى منزهاً ومشبهاً بين ما ترى في نفسك أم بالى .

قوله (ولو أن نوحا جمع لقومه بين الدعوتين لأجابوه) معناه أن نوحا عليه السلام بالغ في التنزيه لإفراطهم في التشبيه ، وهم أثبتوا التعدد الأسماي واحتجوا بالكثرة عن الوحدة فلو لم يؤاخذهم بالتوحيد الصرف والتنزيه المحض وأثبت للتعدد الأسماي ودعاهم إلى الكثير الواحد والكثرة الواحدة والبص للوحدة صورة الكثرة وجمع بين الدعوة التشبيهية والتنزيهية كما فعل محمد عليه الصلاة والسلام لأجابوه بما مناسب التشبيه من ظواهرهم لإلغتهم مع للشرك وبما ناسب التنزيه من بواطنهم ، ولكن اقتضى حالهم من التعمق في الشرك القهر بالغيرة الإلهية ، فلم يرسل إليهم إلا ليباريهم ولا يداريهم (فدعاهم جهارا) إلى الاسم الظاهر وأحديته القائمة لكثرات الأسماء الداخلة تحته ، فلم يجيبوه بظواهرهم لغلبة أحكام الكثرة عليهم وإصرارهم بها (ثم دعاهم لإسرارا) إلى اسمه الباطن وأحديته الغامرة لكثرات الأسماء المنسوبة إليه ، لعل أرواحهم تقبل دعوتهم بالنور الاستعدادي الأصلي ، فلم يرفعوا بذلك رأسا لتوغلهم في الميل إلى الكثرة الظاهرة وبعدهم عن الوحدة الباطنة ، واستيلاء أحكام التعينات المظلمة الجرمالية عليها (ثم قال لهم - استغفروا ربكم) الواحد ليستركم بنوره عن هذه الحجب الظلمانية والهيئات الفاسقة (إنه كان غفارا -) كثير الستر لهذه الذنوب المربوطة ، وشكا إلى ربه لبعدهم عن التوحيد ومنافاتهم عن حاله (وقال - دعوت قومي ليلا) إلى الباطن (ونهارا) إلى الظاهر (فلم يزداهم دعائي إلا فرارا -) لبعدهم عن التوحيد ونفارهم عما فيه (وذكر عن قومه أنهم تصامموا عن دعوته) لأنهم فهموا بحكم ماغلب عليهم من الاحتجاب بالكثرة من الاستغفار الستر عما لا يوافقهم ويتنافى مقامهم وحالهم ودينهم من التوحيد الذي يدعونه إليه (لعلمهم بما يجب عليهم من إجابة دعوته) أي لما علموا بحسب اقتضاء حالهم ومقامهم أن إجابة دعوته في مقام التقييد الأسماي ، إنما يجب على هذه الصورة (فعلم العلماء بالله ما أشار إليه نوح في حق قومه من الثناء عليهم بلسان الذم) فإن التعزيز الجليل لما تعزز بجلاله ، وأقام أهل الذل والتأخير في مرتبة خير من مراتب جميع الوجود كان هو المانع عن تقدمهم ، فيكون العالم بالله الهادي بهديته يذمهم بلسان

(ولو أن نوحا جمع لقومه) أي الذين لم يجيبوا دعوته ، إذ الذين أجابوا دعوته لا يحتاج في حجبهم الجمل بين الدعوتين (لأجابوه) من كان من شأنه قبول الدعوة لبعض أجابوا كلهم . كما أن رسول الله جمع بين الدعوتين ولم يجيب من لا استحقاق له كأي جهل وأحزابه ، فظهر أن الجمع لا يوجب الإجابة مطلقاً ولم يفعل نوح ذلك لأنه لم يؤت بجوامع الكلام أم بالي .

(إنه كان غفارا) أي سارا لمن طلب الستر . فدعاهم بثلاث دعوات : إلى الباطن وهو التنزيه ، وإلى الظاهر وهو التشبيه ، وإلى الفناء في الله وهو قوله (استغفروا ربكم) ولم يف استعدادهم بقبول الإجابة بلبك فقبلوا دعوته بالفعل ، وإن لم يعرفوا قبولهم وهو فناء وجوداتهم في الله ، لذلك أغرقوا بالطوفان (إلا فرارا) أصل الفرار محذوفة من وإلى إذ الفرار حركة لا بد لمن البدء والنهاية فكان المعنى في حق الخواص فرارا من وجوداتهم إلى الله ، فكان ابتداء الفراء الستر من وجودهم وغاية الحق ، اسكان مدحا بفهمه العلماء بالله أم بالي .

الاعم الهادى بدم هو عين الثناء والمدح بلسان التوحيد، لعلمه بأن إجابتهن الداعى إلى المقام الأعلى ومقام الجمال والتقدم لا تكون إلا هذه الصنعة ، وكلما كان المدعو أصلب في دينه وأشد إباء للداعى إلى ضد مقامه كان أشد طاعة وقبولا لأمر ربه وحكمه حتى إن إباء إبليس عن السجود وعصيانه واستكباره بحسب ظاهر الأمر عين سجنوده وطاعته وخدمته وتواضعه لربه باعتبار الإرادة، فإن العزيز الجليل أقامه في حجاب العزة والجلال ذليلا محجوبا حتى يكون إبليس ، فلم يكن له بد من موافقة مراده لذلك أقسم بعزته ، فإن الإغواء مقتضى العزة والاحتجاب بحجب الجلال (وعلم أنهم إنما لم يجيبوا دعوته لما فيها من الفرقان) أى التفصيل وترك شق من الوجود إلى شق آخر ، أى من صورة الكثرة إلى الوحدة ، ومن اسم المذل إلى المعز ، ومن المفضل إلى الهادى (والأمر قرآن) أى الأمر الإلهى (لافرقان) أى والأمر الإلهى جامع شامل للمراتب كلها، فللذنب دين وللغنى، وكل يدين بدينه مطيع لربه مسبح له بحمده :

قوله (ومن أقيم في القرآن) أى في الجمع (لا يصفى إلى الفرقان) أى التفصيل (وإن كان فيه) أى وإن كان الفرقان في القرآن (فإن القرآن يتضمن الفرقان ، والفرقان لا يتضمن القرآن) أى فإن تفاصيل المراتب والأسماء المقتضية لها موجودة في الجمع والجمع لا يوجد في التفاصيل ، أو وإن كان الذي أقيم في القرآن ولا يصفى في الفرقان في عين الفرقان فإن التفاصيل موجودة في الجمع ، وأهل كل مرتبة في مراتب التفصيل أهل تفرقة فرقانية في عين الجمع كقوم نوح فإنهم أهل الحجاب وعباد الكثرات ، لا يجيبون إلى التوحيد وتنزيه التجديد ، ومن كان مرتبته الجمع كنوع عليه السلام يطلع على مراتبهم ويعلم الكل ، ويعلم أن إنكارهم عين الإقرار وفرارهم عين الإجابة ، كما قال على كرم الله وجهه : يشهد له أعلام الوجود على إقرار قلب ذى الجحود (ولهذا ما اختص بالقرآن إلا محمد صلى الله عليه وسلم ، وهذه الأمة التى هى خير أمة أخرجت للناس) أى ولأن القرآن يتضمن الفرقان إنما اختص به محمد عليه الصلاة والسلام وأمنه لأنه الخاتم، فكان جامعا لمقتضيات جميع الأسماء بجمع للتنزيه والتشبيه في أمر واحد ، كما قال (فليس كمثل شئ) ، فجمع الأمور في أمر واحد (وأثبت الفرق في الجمع والجمع في الفرق ، وحكم بأن الواحد كثير باعتبار والكثير واحد بالحقيقة) ، ولهذا بعث عليه الصلاة والسلام بالحنيفية

(والأمر) أى الدعوة للوجهة للإجابة (قرآن) أى جم بين التنزيه والتفصيل لافرقان اه .

(ومن أقيم في القرآن) أى في مقام الجمع الأسماء كنبينا محمد عليه الصلاة والسلام (لا يصفى إلى الفرقان) أى لا يدعو أمته إلا بالجمع (فإن القرآن يتضمن الفرقان) لكونه أجز من القرآن بدون العكس لوجود الجزء بدون الكل ، والمراد من القرآن والفرقان أعم من أن يكون قولاً أو عقاسياً ، لذلك قبل دعوته وكثر أمته يوماً فيوماً إلى يوم القيامة اه باله .

السمحة السهلة ، وأما صاحب الفرقان فأمره صعب ودعوته أصعب وأشق ، لأنه إن دعا إلى التنزيه والتوحيد والجمع بدون التفصيل أجابوه بمفهوم قوله - ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها إن ربي على صراط مستقيم - فلا فرق بين الهادى والمضل ولا بين العاصى والمطيع ، بل لا عاصى فى هذا الشهود كما أجاب قوم نوح دعوته ، وإن دعا إلى التشبيه والتفصيل أجابوه بمثل قول قوم موسى - أرنا الله جهرة - وقولهم - اجعل لنا إلها كما لهم آلهة - لأن الداعى فى شق والمدعو فى شق - فكل يرجع جانبه ويخالف عن مmente إلى ما يقابله ، بخلاف من جمع بين الجمع والتفصيل والتشبيه والتنزيه (فلو أن نوحا عليه السلام يأتى بمثل هذه الآية لفظا لأجابه ، فإنه شبه وزه فى آية واحدة بل فى نصف آية) أى كانت دعوة نوح عليه السلام إلى التنزيه المخلص ، لكون قومه محتجين بعبادة الأصنام لتأدية دعوة الأنبياء السالفة إلى نفي الكثرة الاسمية المؤدية إلى ذلك ، فنفروا عن ذلك نفور الضد عن الضد ، فلو جمع بين التنزيه والتشبيه كما ذكر فى الآية لأجابه لوجود المناسبة (ونوح دعا قومه ليلا من حيث عقولهم وروحانيتهم فإنها غيب ، ونهارا دعاهم أيضا من حيث ظاهر صورهم وجشهم ، وما جمع فى الدعوة مثل - ليس كمثلته شئ - فنفرت بواطنهم لهذا الفرقان فزادهم فرارا) ظاهر مما سلف لأنه تقرير له (ثم قال عن نفسه إنه دعاهم ليغفر لهم لا ليكشف لهم وفهموا ذلك منه صلى الله عليه وسلم ، لذلك جعلوا أصابعهم فى آذانهم واستغشوا ثيابهم ، وهذه كلها صورة الستراتى دعاهم إليها ، فأجابوا دعوته بالفعل لا بالبليك) لأن الكشف إنما يكون لمن غلبت روحانيته ونورانيته بغلبة نور الوحدة والقوة العقلية على ظلمة الكثرة والقوة الحسية وهم أهل الهيئات الظلمانية المحتاجون إلى سترها بالنور القدسى ، فلذلك فهموا من الستر بمقتضى حالهم الستر العصورى ، فأجابوا دعوته فى صورة الرد والإنكار بالستر لغلبة حكم الجحباب عليهم وكونهم أهل علمهم وكونهم أهل المعصية المقباين على عمارة عالم الملك والاحتجاب ، كما قال تعالى « إني جعلت معصية آدم سبباً لعمارة العالم » فهم مدبرون بالطبع عما دعاهم إليه مقبلون إلى ضد جهته ؛ فلا تكون إجابتهم إلا فى صورة التضاد إجابة فعلية (ففى - ليس كمثلته شئ - لإثبات المثل ونفيه ، وبهذا قال عن نفسه صلى الله عليه وسلم إنه أوفى جوامع الكلم ، فما دعا محمد عليه الصلاة والسلام قومه ليلا ونهارا بل دعاهم ليلا فى نهار ونهارا فى ليل) أى فى هذه الآية جمع بين التشبيه والتنزيه فهو كالنتيجة لما سبق التقرير له

(إثبات المثل ونفيه) عند أهل افة ، لأن وجود المائل عندهم اشتراك الغير فى وصفه ، فكان الكف حيثئذ عندهم لإثبات المثل فى صفة لالتبره وما هذا إلا وهو بعينه مذهب الشرح ، لذلك أورد الدليل عليه بقوله (وبهذا قال من نفسه أنه أوفى جوامع الكلم) يعنى ما أنزل الله تعالى عليه آية فى حق نفسه بل نصف آية لا وهى جامعة بين التنزيه والتشبيه ، ومن جملتها قوله - ليس كمثلته شئ وهو الميمع البصير - اه بالى .

وبهذا الجمع أخبر عن نفسه أنه أوتى جوامع الكلم أى الأسماء الإلهية ومقتضياتها كلها،
فادعنا إلى الظاهر وأحكامه فقط وإلى الباطن وأحكامه ، بل جمع بين الباطن والظاهر
وأحدية الجمع باطنا فى الظاهر وظاهرا فى الباطن ، أى الكل من حيث أنه واحد
متجمل فيهما :

قوله (فقال نوح عليه السلام فى حكمة لقومه - يرسل السماء عليكم مدرارا -)
معناه أن نوحا عليه السلام لما رأى إجابتهم الفعلية بحكم مقامهم وحالم ، حيث فهموا
من الاستغفار طلب السر ومن الغفران السر وحملوا عليه قوله مستهزئين مستخفين لمنافاة
حالم حاله ، نزل عن مقامه ليكرر بهم فيهدبهم من حيث لا يشعرون ، فتكلم بما ظاهره مناسب
ما اختاروه من الظواهر ، وباطنه يناسب معقولهم الذى يتبعونه ويتلقونه بأفكارهم وعقولهم ،
المشوبة بالوهم والمحجوبة عن الفهم ، المشغولة عن نور القدس بظلمة عالم الرجس ، فقال
- يرسل السماء عليكم مدرارا - أى يستر الظلمات التى هى الصفات النفسانية والهيئات الفاسقة
الجرمانية بنور الروح ، فيرسل من سماء العقل المجرد مياه العلوم (وهى المعارف العقلية
فى المعانى والنظر الاعتبارى) المؤدى إلى الحقائق والمطالب النظرية (ويمدكم) عند إدراككم
المعارف العقلية والمعانى الكلية التفرعية ، ويمرركم عن الغشاوى الطبيعية (بأموال - أى بما
يميل بكم إليه) من الواردات القدسية والكشوف الروحية والتجليات الشهودية الجاذبة
إياكم إليه (فلماذا مال بكم إليه) أى جذبكم البارق القدسى والتجلي الشهودى إليه (رأيتم
صورتم فيه) كما مر (فمن تخيل منكم أنه رآه فما عرف) لأنه أكبر من أن يتجلى فى
صورة واحدة (ومن عرف منكم أنه رأى نفسه) أى رأى الحق فى صورة عينه (فهو
العارف فلهذا انقمم الناس) أى أهل الوجدان الذين هم الناس بالحقيقة (إلى عالم بالله
وغير عالم به) كما هو الأمر عليه (وولده وهو ما أنتجه لهم نظرهم الفكرى) أى ولما اشتد
احتجابهم بالظواهر وتقيدوا بها كانت عقولهم مشوبة بالآوهام لم تتجاوز إلى المعارف
المجردة الكلية فى التفرع عن مقتضيات أفكارهم العاديات والقياسيات العرفية المقيدة
بالقيود الوهمية والتخيلية ، واحتجبت بالتعينات والتقييدات العقلية المطابقة لمدرجاتها
الوهمية والتخيلية والحسية فى التقيد (والأمر موقوف علمه على المشاهدة بعيد عن نتائج
الفكر) فأنكروا لما دعاهم إليه أشد إنكارا واتبعوا معقولهم العادى ، فشكا نوح إلى ربه
بقوله - رب إنهم عصوني واتبعوا من لم يزد ماله وولده إلا خسارا - أى اتبعوا منه بزه
الله التفرع التقييدى الفكرى الموجب تشبيهه تعالى بالأرواح فى التقييد ، فلم يزد ماله أى

(والأمر) أى مادعا إليه فوح (موقف علمه على المشاهدة بعيد عن نتائج الأفكار) فهم عصوه واتبعوا
نتائج أفكارهم وكانوا عرويين عن حكمة دعوته لعدم علمهم ما أشار إليه نوح ، ولعدم حصول هذا العلم
بالنظر الفكرى اه بالى .

علمه ، ومعقوله الفكري وولده أى ما أنتجه فكره في المعرفة ، فهو معتقده من إله
مجهول متصور ، إلا خساراً بزوال نور استعدادهم الأصلي لاحتجابهم بمعقولهم (فارجحت
تجارتهم) وما كانوا مهتدين (فزال عنهم ما كان في أيديهم مما كانوا يتخيلون أنه ملك لهم)
وهو ما حصلوا بأفكارهم من معقولهم وما حسبوا لنجاة فيه من الإله الاعتقادي وماتوا وهو
أنه يمنحهم ، لأن الأمر كما قال موقوف علمه على المشاهدة بعيد عن نتائج الفكر ، ولا يزيد
الفكر فيه إلا احتجاباً بصورة معتقدهم (وهو في الحمديين) الضمير راجع إلى ما كانوا
يتخيلون أنه ملك لهم ، أى ماتخيلوا أنه ملك لهم ثابت في الحمديين ، لقوله تعالى في حقهم
(وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه) أمرهم بالإففاق ليرجع بسبب إنفاقهم مأمته إليه ؛ ولما
استخلفهم استأثر بالملك وجعلهم خلفاء فيه لأن الملك للمستخلف لا للمستخلف (وفي نوح
عليه السلام) أى وفي النوحين أو في قوم نوح ، لأن هذا الخطاب لبني إسرائيل
وما هم ذرية نوح حين قال - وآتيناهم موسى الكتاب وجعلناه هدى لبني إسرائيل (لا تتخذوا
من دوني وكيلاً) ذرية من حملنا مع نوح (وأثبت الملك لهم والوكالة لله فيه) فإن الملك إنما
يكون للموكل لا للوكيل ، فلم يجعلهم خلفاء منصرفين وجعلهم مالكين ، لأنه تعالى هو
الظاهر في صورة أعيانهم وما ملكت أيمانهم ، فالكل مال يكون بتعليكه إياهم لأنفسهم ،
ولكن لا يشعرون ، فما استحقوا الخلافة لأنهم لا يعرفون قدر الملك ، واستحقها الحمديون
لمسكان عرفانهم (فهم) أى الحمديون (مستخلفين فيهم) في أنفسهم أى في قوم نوح وفي
الأمم كلهم لأنهم من جملة الملك (فالملك لله وهو وكيلهم) لأن الوكالة الثابتة في النوحيين
ثابتة في حقهم ، لقوله - لا إله إلا هو فاتخذة وكيلاً - وقالوا - حسبنا الله ونعم الوكيل -
وإذا كان الله وكيلهم فالملك لهم وهو عين الملك الذي قال فيه (وذلك ملك الاستخلاف)
وهو في الحمديين ، فهم فيه مستخلفون فيهم (وبهذا كان الحق مالك الملك ، كما قال الترمذي)
وهو إشارة إلى ما ذكر الشيخ العارف محمد بن علي الحكيم الترمذي من جملة سؤالاته التي
سأل عنها الخاتم للولاية قبل ولادة الشيخ العارف يحيى الدين بما يأتي سنة وهو قوله ممالك
الملك ، وإلى هذا المعنى أشار الشيخ العارف أبو يزيد البسطامي قدس الله روحه في مناجاته ،
وقد تجلّى له الملك الحق المبين فقال : ملكي أعظم من ملكك لكونك لي وأنا لك ، فأنا
ملكك وأنت ملكي ، وأنت العظيم الأعظم وملكى أنت فأنت أعظم من ملكك وهو أنا .

(ما كان في أيديهم) من رأس ما لهم الذي هو العمر والاستعداد وما حصلوا من النتائج الفكرية
فزال رأس ما لهم هباء وما حصلوه انقلب عليهم جهلاً اه جالى .
(مستخلفين فيه) فأثبت الملك لنفسه والوكالة لهم ، لكونهم عاقلين الأمر على ما هو عليه في نفسه ،
فأنزل الله كلامه في حقهم على الحقيقة اه بالى .

قوله (ومكروا مكرا كبارا - لأن الدعوة إلى الله مكرا بالمدعول لأنه ما هدم من البداية فيدهى إلى الغاية - ادعوا إلى الله - فهذا عين المكرا - على بصيرة -) معناه أن الدعوة إلى الله دعوة منه إليه ، لأن الله عين المدعو والداعي والهداية والغاية لكونه عين كل شيء فهو مكرا بالمدعو لأن المدعو مع الله فكيف يدعى إلى الله فقابلوا مكرا الداعي بمكرا أعظم من مكرا فقالوا - ولا تلدن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا - فإنهم إذا تركوهم فقد تركوا الحق وجهاهو بقدر ما تركوا من هؤلاء ، فإن للحق في كل معبود وجهها يعرفه من يعرفه ويجهله من يجهله ، فهم مقرون بما يدعوا الداعي إليه ، وفي صورة الإنكار يجيبون دعوته في صورة الرد من حيث لا يشعرون ، فإن الدعوة فرقان وهم في القرآن ، فسكانهم مع كفرهم يقولون قد أتينا الله ونحن معه فإن المدعو معه عين المدعول إليه في شهود المكاشف وغيره في اعتقاد غير المكاشف ، فعندهم أنه لو أجابوه ظاهرا لتركوا الحق إلى الباطل فلذلك كان مكراهم أكبر من مكراهم ، فقلوه ادعوا إلى الله عين المكرا على بصيرة أى على علم بأن الدعوة منه إليه (فتبه عليه السلام أن الأمر له كله) وأنه يدعوا بأمر الله والمدعو يجيبه بالفعل وأنه مطيع بما أمر به وافقت مع ما خلق له وأريد منه تحت حكم قاهر وسلطنة أمر باهر وهو معنى قوله (فأجابوه مكرا كما دعاهم) على ما ذكر آنفا لكنه يعلم أن صلاح المستعدين الحبيبين في قبول الدعوة من حيث أنهم وقعوا في غاية التفرقة والحجاب وتعمقوا في أقاصى عالم الإمكان ؛ فلو أجابوا أخرجوا من التفرقة إلى الجمع ، وخلصوا من مهاوى الإمكان إلى ذرى الجمع ، وبلغوا كمالهم الجمعى الذى منه يبدأ الأمر وإليه عاد ، ولهذا قال (فجاء الحمىدى وعلم أن الدعوة إلى الله ما هى من حيث هويته) لأن الهوية الأحدية مع الكل سواء (وإنما هى من حيث أسماؤه) فيدعون من الاسم الخافض إلى الرافع ومن اسم المنتقم إلى الرحيم ومن اسم المضل إلى الهادي (فقال تعالى - يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفدا - فجاء بحرف الغاية وقرنها بالإسم) ليعلم أن الرحمن اسم شامل لجميع الأسماء فيكون العالم تحت إحاطته ، إذ لا فرق بينه وبين اسم الله ، كما قال - قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى - وكل طائفة من أهل العالم تحت ربوبية اسم من أسمائه ومن كان تحت ربوبية اسم كان عبدا لذلك الاسم ، فيدعوه رسول الله من تفرقة تلك الأسماء إلى حضرة جمع اسم الرحمن أو اسم الله وهى الدعوة على بصيرة ، لأنه تحصيل من رقى الآلهة المتشاكسة إلى عبودية الإله الواحد ، كما قال تعالى - ضرب الله مثلا عبدا فيه شركاء متشاكسون ورجلا سلما لرجل - واسم الرحمن يحكم على عباده بأن يكونوا متقين ويوجب عليهم التقوى ، وهو على معنى قوله

(ما هدم من البداية) وهو ما يعبدونه من الأصنام إذ لا ينكر أحد وجود الحق وربوبيته ، وإنما وقع اللط في تعيينه وإضافة ربوبيته ؛ فبعضهم أضافها إلى أنفسهم وبعضهم إلى الأصنام أو غير ذلك ، والأنبياء يدعون قومهم من هؤلاء وهى البداية فلا عدم الحق من هؤلاء اه بال .

(فعرفتنا أن العالم كان تحت حيلة اسم إلهي أوجب عليهم أن يكونوا مقفين) وحقيقة الثنوى أن يجتنب الإنسان من إضافة الخيرات والكمالات والصفات الحميدة إلى نفسه أو غيره إلا إلى الله ، ويتقى به من أفعاله وصفاته فإنها شرور من معدن الإمكان ، فيطلع على سر قوله - وما أصابك من سيئة فمن نفسك - لأن الشرور أمور عدمية وأصله العدم ومنبعه الإمكان . قوله (فقالوا في مكرهم - لا تذرنا آلهتكم ولا تذرنا ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا - فإنهم إذا تركوا جهلوا من الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء ، فإن للحق في كل معبود وجهها يعرفه من عرفه ويجهله من جهله) من تقريره (في المحمدين - وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه - أي حكم ربك) رب الكل أن لا موجود سواه فلا يرى في صورة الكثرة إلا وجهه فيعلم أنه هو الذي ظهر في هذه الصور فلا يعبد إلا الله ؛ لأن صور الكثرة في الوجود الواحد إما معنوية غير محسوسة كالملائكة وإما صورية محسوسة كالسموات والأرض وما بينهما من المحسوسات ، فالأولى بمثابة القوى الروحية في الصور الإنسانية ، والثانية بمثابة الأعضاء ، فلا تغدح هذه الكثرة في أحدية الإنسان وهو معنى قوله (فالعالم يعلم من عبده في أي صورة ظهر حتى عبد ، وإن التفريق والكثرة كالأعضاء في الصورة المحسوسة وكالقوى المعنوية في الصورة الروحية ، فما عبد غير الله في كل معبود فالأدنى) أي الجاهل المحجوب (من تخيل فيه الألوهية) أي معنى الألوهية فهو أن يصور فيه هيئة مخصوصة متخيلة فإن الخيال لا يدرك إلا مشخصا فعبد ذلك المتخيل (فلو لا هذا التخيل) أي تخيل معنى الألوهية فيه (ما عبد الحجر ولا غيره ولهذا) أي ولأن الله أراد أن يبصرهم أنهم إنما يعبدون خيالهم (قال - قل سموم - فلو سموم لسموم حجرا أو شجرا أو كوكبا) فانتفضحوا وانتهوا عن الشرك ولو قيل لهم من عبدتم لقالوا إلها) بناء على ما تخيلوا فلزمهم تعدد الآلهة لأنهم (ما كانوا يقولون الله ولا الإله) - إذ لم يرد الله الواحد المتجلى في صورة الكثرة (والأعلى) أي العالم العارف الكاشف بالحق (ما تخيل) نقي أي لم يتخيل (بل قال هذا مجلى إلهي ينبغي تعظيمه فلا يقتصر) أي على ذلك المتعين بل يرى كل شيء مجلى له ، فيرى تعدد المجالى من تجليه الأسماي وأحدية المتجلى من تجلى وجهه فيها أي ذاته (فالأدنى صاحب التخيل يقول - ما نعبدكم إلا ليقربونا إلى الله زلفى -) لأنه تخيل في كل واحد منها إلها صغيرا وتخيل ما سمي الله إلها متعينا أكبر ، فلم يعبد إلا ما تخيله من الآلهة المجعولة (والأعلى العالم

(أن يكونوا متقين) حافظين محترزين عبادة غير هذا الاسم الإلهي من الأسماء التي تحت حيطته ، فما مكر قوم عمد معه لانعدام موجب المكر وهو التنبيه في الدعوة إلى هوية الحق ، قدما قومه إلى الله من حيث أسماؤه بلا تنبيه إلى هويته ، مما مكر في الدعوة حق أجابوه مكرأه بالي .

(ينبغي تعظيمه) على كل أحد ، كما إذا سئلنا لم صابم إلى الكعبة ؟ قلنا هذه أعظم مظهر من المظاهر الإلهية فعضلناها لأجله ، فأما عبادتنا لا تكون إلا لله في أي مظهر كان لأن من حيث كونه في ذلك المظهر بالي .

يقول - إنما الحكم إله واحد فله أسلموا - حيث ظهر) أى انقادوا أو سلموا وجوداتكم له بالفناء فيه (وبشر الخبثين الذين خبت نار طبيعتهم) أى المتدللين الخاشعين من الانكسار والتواضع لعظمة الله ، وقوله خبت ليس من الإخبات بل من الخبو لأن العلو والتكبر إنما يكون من الطبيعة النارية كما قال إبليس - أنا خير منه خلقتنى من نار- فإذا خدت الطبيعة النارية فيهم انكسرت الأتانية الحاجبة لله تعالى (فقالوا إلهاء ولم يقولوا طبيعة) نخبوها إذا لم يعرفوا إلا ما هو الغالب فيهم ، فإذا خبت نار الطبيعة ظهرت الإلهية وغلبته (وقد أضلوا كثيرا - أى حيروهم فى تعداد الواحد بالوجوه والنسب) ولما غلب عليه التوحيد الدائق المحمدي فى قوله « عرفت الأشياء بالله حين سئل بم عرفت الله » حمل الآية على صورة حاله وفسر إضلال الأصنام أى صور الكثرة لمن نظر فيها بعين التوحيد بالتحير لشهود الواحد المطلق الحقيقى متعددا بحسب الإضافات إلى المظاهر حتى ترى أى الوجه الواحد وجوها مختلفة باختلاف المظاهر التى هى مرآياه كما قال المحمدي :

وما الوجه إلا واحد غير أنه إذا أنت أعددت المرآيا تعددا

فتحير بين أحديته وكثرته، وفسر الظالمين فى قوله (- ولا تزد الظالمين -) بالمحمدين الظالمين (لأنفسهم من جملة المصطفين الذين أورثوا الكتاب) أى كتاب العقل القرآنى وهو كتاب الجمع والوجود الأحدى وجعلهم (فهم أول الثلاثة) فى قوله تعالى - فنهيم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات - لأنهم شاهدوا الواحد كثيرا فعددوا الواحد فساروا من الواحد إلى الكثير ، ولذلك قال (فقدمه على المقتصد والسابق) أى فضله باعتبار سيره ونظره من الواحد إلى الكثير ، بناء على ما أورده الترمذى فى صحيحه عن أبى سعيد ، أن النبى عليه الصلاة والسلام قال فى هذه الآية « هؤلاء كلهم بمنزلة واحدة وكلهم فى الجنة » ، وإنما فضله على الباقي لأن المقتصد هو الشاهد للكثرة فى الواحد، والواحد فى الكثرة جامعا فى شهوده بين الحق والخلق، والسابق بالخيرات هو الذى شهد الكثير واحدا فوجد الكثير وسار من الكثير إلى الواحد، فهما ليسا فى الحيرة لكونهما معتبرين للخلق مع الحق ، وأما هذا الظالم فلا يرى إلا الواحد الحقيقى كثيرا بالاعتبار ، فله الضلال أى الحيرة أبد الآباد فمن حقه أن لا يزيده الله (- إلا ضلالا - إلا حيرة المحمدي) أى لإحيرة المحمدية بالإضافة فى قوله (زدنى فيك تحيرا) أو لإحيرة بالتنونين ورفع المحمدي أى قال

(فقدمه على المقتصد والسابق) فكان الظالمون لأنفسهم أكل الناس وأمرهم ، فأشار نوح فى دعائه لقومه بإسنادهم إلى هذه الطائفة فقال - ولا تزد الظالمين (إلا ضلالا - إلا حيرة) فى العلم حتى لا يقولوا إلهاء ولا يجبروا القوم فى تعداد الواحد بالوجوه وهو مادها به (المحمدي زدنى فيك تحيرا) فإن زيادة التحير فى الله تكون عن زيادة علم وهو فى الظالمين أنفسهم من الخفيين ، وجاء ما أشار نوح فى حق قوم موسى فى قوله

المحمدى زدنى فيك تحيرا وهو أصوب وأوفق لقوله ضلالا (- كلما أضاء لهم مشوا فيه وإذا أظلم عليهم قاموا -) هذا وصف حيرتهم ، فلأنهم إذا تجلى نور الأحدية مشوا أى ساروا سير الله ، وإذا أظلم عليهم بالاستتار وظهور حكم الكثرة والحجاج وقفوا متحيرين (فالجائر لهم الدور) أى السير بالله ومن الله إلى الله ، فسيره سير الله منه المبدأ وإليه المنتهى ، فلا أول لسيره ولا آخر (والحركة الدورية حول القطب) شبه لقرب الحائر وملازمته للحضرة الأحدية ، ولذلك قال (فلا يبرح منه) ثم قال (وصاحب الطريق المستطيل) أى الأدنى الجاهل المحجوب الذى تخيل أن الله بعيد منه (مائل خارج عن المقصود طالب ماهر فيه صاحب خيال) لأنه تخيل أن الله بعيد خارج عنه فيطلبه من خارج وهو فيه (إليه) أى إلى ذلك الخيال (غايته فله من وإلى وما بينهما) أى فله ابتداء من نفسه على ما يتوهمه وهو فى الحقيقة من الله الجاصل فيه ، وانهأوه إلى غاية الخيال الذى تخيله وما بينهما من المسافة التى توهمها وحسبها الطريق إلى الله ، فهو يبعد بسيره عن الله دائما (وصاحب الحركة الدورية لا بداية) أى لسيره فى شهوده (فيلزمه من ولا غاية فتحكم عليه إلى) فيلزمه منصوب جوابا للنفي وكذا فتحكم أى لا ابتداء لسيره حتى يلزمه من ، ولا انتهاء حتى تحكم عليه إلى (فله الوجود الأتم) أى المحيط بكل شئ ، فسيره سير الله فى الله بالله (وهو المؤتى جوامع الكلم والحكم) يعنى تبيينا محمد عليه الصلاة والسلام ومن البع من المحبوبين من أمته المحبين الذين أراد الله بخطابه لنبيه - قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله - فإن مشهدهم الحق - فأينا تولوا فثم وجه الله - قل الله ثم ذرهم - (مما خطيئاتهم) يريد حيرة المحمدين والجمع باعتبار تعددهم وكثرتهم ولهذا وصفها بقوله (فهى التى خطت لهم) أى حازت بهم من خطط تعيناتهم وأنياتهم (ففرقوا فى بحر العلم بالله وهو الحيرة) أى فى الأحدية السارية فى الكل المتجلية فى صورة الكثرة الحيرة بتعيناها فى كل شئ مع لا تعينها فى الكل وإطلاقها وتقييدها (- فأدخلوا نارا - فى عين الماء) أى نار العشق بنور مسبحات وجهه المخرقة بجميع التعينات والأنبات فى عين بحر ماء العلم بالله ، والحياة الحقيقية التى يحيا بها الكل من وجهه ويفنى بها الكل من وجهه ، فلا حيرة أشد من الحيرة فى شهود الفرق والحرق مع الحياة والعلم والفناء مع البقاء (فى المحمدين - وإذا البحار سجرت -) من سجرت التنور إذا أوقدته ،

(كلما أضاء لهم مشوا فيه) أى كلما تجلى الله لهم باسمه النور ذهبوا علما (وإذا أظلم عليهم) أى إذا قبض منهم ضيائه لظهور التجلى الجلالى (قاموا) حيارى ، فكما زاد علمهم زادت حيرتهم هكذا إلى آخر عمرهم ، كل ذلك أول - الثلاثة من كل أمة لاتختص أمة دون أمة اه بالى .

أى لا غاية لمشاهدة مطلوبه فى كل مظهر ولا نهاية للمظاهر فلا غاية لصاحب هذه الحركة فثبت أن مقام الحيرة جامع للحقائق الإلهية اه بالى .

فهى التى خطت بهم وهى مجاهداتهم فى السلوك بالتعدى حدود أوامر أنفسهم اه .

فلان عين بحار العلم بالله في الكل عين لإيقاد نار العشق المحرق (- فلم يجدوا لهم من دون الله أنصارا -) لأن الله إذا تجلى بذاته لهم أحرقهم وكل ما في الكون فلم يبق أحد ينصرهم ، لكن الله أحياهم به ، كما قال : **وَمِنْ أَحْيَايَ فَأَنَا قَتَلْتُهُ ، وَمِنْ قَتَلْتُهُ فَعَلَى دِينِهِ ، وَمِنْ عَلَى دِينِهِ فَأَنَا قَتَلْتُهُ** ولهذا قال (**يَفْكَانَ اللَّهُ عَيْنَ أَنْصَارِهِمْ فَيَهْلِكُوا فِيهِ إِلَى الْأَبَدِ**) لأن هلاكهم فيه عين حياتهم وبقائهم به ؛ فهو المهلك المبقى وهو الناصر المحيى (**فَلَوْ أَخْرَجَهُم إِلَى السَّيْفِ سَيْفَ الطَّبِيعَةِ ، لَنَزَلَ بِهِمْ عَنْ هَذِهِ الدَّرَجَةِ الرَّفِيعَةِ**) أى لو أنجاهم من الغرق في هذا البحر إلى ساحل الطبيعة ، وتركهم مع تعيناتهم ، لا نخطوا عن هذه المرتبة إلى عالم الطبيعة ، واحتجبوا بتعيناتهم عنه (**وَلِنْ كَانَ الْكُلُّ لِلَّهِ وَبِاللَّهِ بَلْ هُوَ اللَّهُ**) أى وإن كان أهل الطبيعة باثنين لله وبالله قانتين ، بل كل ما في الوجود هو الله ، ولكن بحسب الأسماء تتفاضل الدرجات وتتفاوت ، وبين الخافض والرافع والديان والرحمن بون بعيد . (**قَالَ نُوحٌ رَبِّ**) المراد بالرب الذات مع الصفة التى يقتضى بها حاجته ويسد خلته ، فهو اسم خاص من أسمائه بالأمر الذى دعاه إليه وقت النداء لذلك وخص بالإضافة (**مَا قَالَ إلهي فَإِنَّ رَبِّ لَهَ ثَبُوتٌ**) أى الثبوت على الصفة التى يكفى بها مهمه ، من غير أن يتحول إلى صفة أخرى فيكون اسما آخر (**وَالْإِلهَ يَتَنَوَّعُ بِالْأَسْمَاءِ فَهُوَ - كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ - فَأَرَادَ بِالرَّبِّ ثَبُوتَ التَّلَوِينِ**) أى ثبوت ظهوره في صورة توافق مراده في دعائه وهو التلويح (**إِذْ لَا يَصُحُّ إِلَّا هُوَ**) في مقام الإجابة لدعائه وهو قوله (**- لَأَنْذِرَ عَلَى الْأَرْضِ -**) أى حال الظهور في الفوق الذى هم مستهزون به وهو ظاهر الأرض (**يَدْعُو عَلَيْهِمْ أَنْ يَصِيرُوا فِي بَطْنِهَا**) وذلك عين دعوته لهم إلى الباطن الأحدى الجمعى (**الْمُحَمَّدِيُّ : لَوْ دَلَيْتُمْ بِجَبَلٍ لَهَبَطَ عَلَى اللَّهِ**) أى هو التحت كما هو الفوق وقال (**- لَهَ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ -**) أى الظهور بصورها (**فَإِذَا دَفَنْتَ فِيهَا فَأَنْتَ فِيهَا وَهِيَ ظَرْفُكَ**) فأنت فان في باطنيتها (**- وَفِيهَا نَعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى -**) لاختلاف الوجود عند الإعادة فيها بالباطنية ، وهى استهلاك تعيناتهم وكثرة أنيانهم الظاهرة في صورة الخلق بظاهر أرض الفوق ، في أحدية عين الحق ، وعند الإخراج منها بالظاهرة في المظاهر الخلقية ، وصور التعينات المختلفة (**مِنَ الْكَافِرِينَ**) أى الساترين وجه الحق بسترات استعداداتهم (**الَّذِينَ اسْتَعْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَجَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ طَلِبَاءَ لَاسْتَرٍ**) لأنهم فهموا بحكم احتجاجهم من الغفر ذلك كما ذكر وهو معنى قوله (**لَأَنَّهُ دَعَاهُمْ لِيُغْفَرَ لَهُمُ الْغَفْرُ السَّيْرُ**) :

قوله (**- دِيَارًا -**) أحدا حتى تعم المنفعة كما حمت الدعوة) معناه أنه عليه السلام إنما دعا

(**يَصِيرُ فِي بَطْنِهَا**) ثلاثا يضلوا عباد الله ويصلوا إلى مطلوبهم في بطن الأرض ، وجاء كون الحق في بطن الأرض وفي بطن جيم الأشياء في المحمدين (**لَوْ هَلَيْتُمْ بِجَبَلٍ**) اه بال .

المحتجبين بالكثرة الذى هم عباد صور الأسماء عن الوحدة لينقلهم عن مهلكة الشقاء الذى هو اختلاف وجوه الأسماء إلى منجاة السعادة التى هى أحدية وجه الذات ، وعن ظلمانية الجلالية إلى نور جمال الذات ، فلما تحقق أنهم أهل الحجاب الذين لا يعبدون إلا صور الكثرة الأسائية ، ولا تزيدهم الدعوة إلا زيادة الاحتجاب لقوة الشيطنة ونفاذ حكم الإرادة الإلهية فيهم بالعزة ، دعا ربها الناصر له باسم القهار المنتقم ليستر صور اختلافهم وتعيناتهم الظاهرة فى ظاهر أرض الفوق بأحدية اسم الباطن فى باطنها ، كما ستروا وجود استعداداتهم واستتروا عن سماع دعائه ؛ فتم منفعة أثر الدعوة وهى صلاحهم بالرد عن الكثرة إلى الوحدة والمنع عن التماذى للتفرقة والبعد ، فإن نفاذ الفساد صلاح لهم وصلاح من بقى بعدهم من المؤمنين ، فلا يضلونهم ولا يهلكونهم ويحبرونهم كما عمت الدعوة جميعهم (- إنك إن تذرهم - أى تدعهم وتركهم يضلوا عبادك - أى يحبرونهم ، فيخرجونهم من العبودية إلى ما فيهم من أسرار الربوبية ، فينظرون أنفسهم أربابا بعد ما كانوا عند نفوسهم عبيدا ، فهم العبيد الأرباب) أى إن هؤلاء إن تركتهم مع أهوائهم ، تظاهروا بأنياتهم التى هى هوية الأحدية المنصبغة بأنوار مظاهرهم فلا يتحركوا إلا إلى الغلو والطغيان ، فيخرجوا عبادك بدعوتهم إلى الأنية الشيطانية من العبودية التى هم عليها إلى ما فيهم من معنى الربوبية مع كونهم عبيدا فيتحبروا ويكونوا شر الناس كما قال عليه الصلاة والسلام « شر الناس من قامت القيامة عليه وهو حى » ، فإن الهادى يدعو إلى طاعة الرحمن ، ليتفانوا عن حياة الهوى وينسلخوا عن رسومهم فيموتوا عن أنياتهم الحاجة للحق ، فيحيوا بالحياة الحقيقية الأبدية ، والمهمل يدعو إلى طاعة الشيطان ، فيمدهم إلى طغيانهم بتقوية أنانيتهم ، فيطلعهم على سر الربوبية ، فهم مع بقاء الهوى وحياة الأنية والأنانية ، أى الأحدية المنصبغة بلون للكثرة وأحكام الإمكان التى هم بها عبيد ، فينظرون أنفسهم أربابا مع كونهم عبيدا ، فيكونون شر الناس عبيدا أربابا عند أنفسهم ، وذلك عين الحيرة والضلال والهلاك ، بخلاف حيرة المحمدى ، فإنها بعد فناء الأنية فى الأحدية والموقت الحقيقى والنظر إلى نفسه بأنه لا شئ محض (- ولا يلدوا - أى ما ينتجون ولا يظهرون - إلا فاجرا - أى مظهرا ما ستر - كفارا - أى ساترا ما ظهر بعد ظهوره) أى لأنهم فاجرون بإظهار أنانيتهم الشيطانية ودعوى الربوبية ، كفارون بستر الحقيقة الإلهية بأنياتهم فلا يكون أولادهم إلا على صور أسرارهم ، كما قال عليه الصلاة والسلام « الولد سر أبيه » فلا يلدوا إلا مظهرا لأنانيتها بدعوى الربوبية المستورة فيه زورا وكذبا ، ساترا بأنانية الحقيقة الإلهية التى ظهرت بصورته بعد ما ظهرت ، فيكون متلبسا على عباد الله فى دعواه (فيظهرون ما ستر ثم يسترونه بعد ظهوره) أى فيظهرون بالدعوى

(مظهرا ما ستر) أى مظهرا ما ستره الحق من الربوبية فى مظهره اه .

(ثم يسترونه بعد ظهوره) بحسب اقتضاء المفاين من الربوبية والعبودية ، يعنى تكلوا تارة عن وحدة

ما ستر من الربوبية المستورة ، ويدعون بأنانيتهم أنهم الرب ، يعنى يدعون أن الأنانية الظاهرة هو الرب المستور فيهم زورا وكذبا ، ثم لأنهم على الحقيقة لا يرون الذين يدعون ظهوره بعد ظهورهم في صورهم على الحقيقة (فيحار الناظر ولا يعرف قصد الفاجر في فجوره ولا الكافر في كفره والشخص واحد) أى يحار الناظر الطالب للحق في الإظهار والستر ، ولا يعرف أن الفاجر في إظهار الربوبية بدعواه إياها ستر لها في سترها هو ذلك المظهر كذبا وزورا والحال أن الشخص المظهر الساتر واحد وهو عين الضلال والتحير (رب اغفر لى - أى استرني واستر من أجل ، فيجهل مقامى وقدرى كما جهل قدر الله في قولك - وما قدروا الله حق قدره -) أى استر ينور ذاتك أنانيتى ، واستر ينور صفاتك رسومى وآثارى ، وقوى نفسى وطيعتى لأجل ، أى خلاصنى من التلون بظهورها لأكون محوا بكليتى فيك ، فأنا مجهول القدر كما وصفت ذاتك (والذى من كنت نتيجة عنهما وهى العقل والطبيعة) أراد بالعقل والطبيعة الروح والنفس ، أو ردهما على اصطلاح الحكماء ، وأراد بالنتيجة القلب الحاصل منهما ، فإن الحقيقة الإنسانية المعبر عنها بأنا وسرها من حملة السر لأجله ، حتى لا يبقى منه أصل واسم ورسم فلا ينعت فلا يعرف (- ولمن دخل بيتى - أى قلبى - مؤمنا - مصدقا بما يكون فيه من الإخبارات الإلهية وهو ما حدثت به أنفسهم) ولما استجيب دعائهم بالفناء بالله أقام أنية الله مقام أنانيته ، وكان بيته قلبه لقوله عليه الصلاة والسلام « قلب المؤمن بيت الله » وقوله حاكيا عن ربه « لا يسعنى أَرْضى ولا سماءى ويسعنى قلب عبدى المؤمن » ومن حق التجلى الإلهى أن يفنى ما تجلى له فلم يبق إلا هو ، فكان أحاديث قلبه إخبارات إلهية وكان من دخله مصدقا بها عارفا واصلا مثله ، فيلزم أن تكون أحاديث أنفسهم من تلك الإخبارات الإلهية ، لأن القلب ومن دخله في مقام الفناء في عين أحدية الجميع ، فكل ما هجس ببال منهم كان إخبارا إلهيا ، وضيمير الجميع وضيمته في أنفسهم لمن دخل محمول على المعنى ، وفى بعض النسخ : أنفسها على تأويل النفوس والأعيان (وللمؤمنين من العقول والمؤمنات من النفوس) ظاهر (- ولا تزد الظالمين - من الظلمات

الوجوه وآثارها من الربوبية) ويظنون السامعين أسرار الربوبية فيهم ، ونارة تكلموا عن الكثرة والعبودية (فيحار الناظر) السامع كلامهم اه بالى .

(والغرض الواحد) أى والحال أن المظهر والساتر واحد كيف يناقض نفسه ، فلما دعاهم إلى افقة لينفر لهم أى ليستروهم دعا لنفسه ولأتباعه بالستر وهو عين ادعاهم إليه ، فنوح عليه السلام ما أراد لنبيه إلا ما يريد لنفسه ، فكان دعائهم عليه لانه لا مرادات لله من الانتقام وغيره ، ولو كان كذلك لما داهه لنفسه بذلك (- رب اغفر لى - أى استرني واستر من أجل) أى استر ذاتى من أجل بأقوال ذاتك ، حتى نهلك نيك أبدا كما يهلك القوم فيك أبدا بدعائى عليهم ندعاهم لئلا يضلوا عباده ودعا لنفسه كي يجهل قدره ويحمد مع الله في ذلك الوصف اه بالى .

أهل الغيب المكتنفين خلف الحجب الظلمانية (أول الظالمين بذوى الظلمات من قوله عليه الصلاة والسلام : الظلم ظلمات يوم القيامة ، وفسرهم بأهل الغيب بحسب ما عليه من الحال والاستغراق فى الغيب ، وقوله أهل الغيب بيان لهم ، المكتنفين أى المتخذين أكتناهم والمتوطنين خلف الحجب الظلمانية وراء الأستار الحجابية والأطوار الجسمانية الظلمانية ، المحتجبين فى حظائر القدس عن أعين الناظرين (- لا تبارا - أى إلا هلاكاً) فى الحق (فلا يعرفون نفوسهم لشهودهم وجه الحق دونهم) ،

قوله (فى الحمددين - كل شئ هالك إلا وجهه - والتبار : الهلاك) يجوز أن يكون صفة للظالمين : أى الظالمين الكائنين ، أوحالا أى كائنين فى الحمددين والمراد ظالموا أمة محمد عليه الصلاة والسلام من المصطفين ، أو صفة لهلاك أى هلاكاً واقعاً فى الحمددين أو فى زمريتهم ، أو متعلقاً لشهودهم أى لشهودهم وجه الحق ، وقوله - كل شئ هالك إلا وجهه - بيان لمشرب الحمددين أى فيهم شهود كل باضمحلال الرسوم وفناء كل شئ عند طلوع الوجه الباقي المحرق سبحانه ما انتهى إليه بصره من خلقه ، ويجوز أن يكون قوله فى الحمددين منقطعاً عما قبله ، على أن الكلام مبتدأ فى الحمددين خبره أى فيهم هذا الشهود ، والوجه هو الذات الموجودة مع لوازمها ، ووجه الحق هو عين الوجود الأحدى الجسمى أى المطلق (ومن أراد أن يقف على أسرار نوح فعليه بالتفرق فى فلك نوح ، وهو فى التنزلات الموصلية لنا) أكثر أسرار الكلمة التوحية من الحكم والمعارف والمشاهدات لا تنكشف إلا لمن يتفرق بروحه إلى فلك الشمس ، ونوح اسم الشمس لأنه المكان العلى الذى هو منشأ القطب ومبدأ تنزله ، ومن نور روحانيته إمداده ، والتنزلات الموصلية كتاب من تصانيفه رفيع القدر ، ذكر فيه الأسرار التوحية والتنزلات الروحية لسائر الأنبياء والأولياء .

(فص حكمة قدوسية فى كلمة إدرسية)

إنما قدم الشيخ فص الحكمة السبوحية على القدوسية ، وجعلهما متقارنين وإن كان نوح متأخراً بالزمان عن إدريس عليهما السلام لاشتراكهما فى التنزيه ، مع أن التقديس أبلغ من التسبيح والأبلغ بالتأخير أولى ، فالتسبيح تنزيه عن الشريك وصفات النقص كالعجز وأمثاله ، والتقديس تنزيه عما ذكر مع التباعد عن لوازم الإمكان وتعلق المواد ، وكل ما يتوهم ويتعقل فى حقه تعالى من أحكام التعينات الموجبة للتحديد والتقييد ، وقد بالغ

(قوله أهل الغيب) بالنصب بيان للظالمين ، أى ودا أشار إليه نوح فى دعائه بالعباد جاء (فى الحمددين - كل شئ هالك إلا وجهه -) فالظالمين هنا غير ما ذكر فى الأول ، وهذا أعلى من الأول ، لذلك دعا فى حق الأول بزيادة الحيرة بقوله (إلا ضلالاً) أى حيرة فهم المتحيرون ، والحيرة من بقاء الوجود ، وفى الثانى بزيادة الهلاك بقوله (- لا تبارا -) فهم الهالكون المتخاصمون عن قيد الحيرة ، إذ لا وجود لهم بسبب هلاكهم فى الله ، فهم أعلى من الأول فى مقام الفناء وإن كان الأول أعرف فى مقام المرقان ، هذا ما وقلت عليه من أسرار نوح اه بالى .

لإدريس في التجريد والتروح حتى غلبت الروحانية على نفسه، وخلع بدنه وخالط الملافة واتصل بروحانيات الأفلاك وترقى إلى عالم القدس ، وأقام على ذلك ستة عشر عاما لم ينم ولم يطعم شيئا ، فتغزبه ذوق وجداني تأصل في نفسه حتى خرق العادة ، وأما تغزبه نوح عليه السلام فهو عقلي لأنه كان أول المرسلين فلم يتجاوز في التغزبه مبالغة فهموم الأمة ، ولم يخل عن شوب التشبيه على ما هو طريق الرسالة وقاعدة الدعوى ، وتزوج وولد له بخلاف إدريس ، لأن الشهوة قد سقطت عنه وتروحت طبيعته وتبدلت أحكامها بالأحكام الروحية ، وانقلبت بكثرة الرياضة وصار عقلا مجردا ، ورفع مكانا عليا في السماء الرابعة ، فلماذا قال (العلو نسبتان : علو مكان وعلو مكانة فعملو المسكان - ورفعناه مكانا عليا - وأعلى الأمكنة الذي يدور عليه رحى عالم الأفلاك ، وهو فلك الشمس ، وفيه مقام روحانية إدريس عليه السلام) علو المسكان كون الشيء في أرفع الأماكن ، وعلو المكانة كونه في أرفع المراتب ، وإن لم يكن مكانيا أو كان في أدنى الأماكن ، كعلو رتبة الإنسان الكامل بالنسبة إلى الفلك الأعلى ، وإنما أثبت لإدريس العلو المكاني لأنه لم يتجرد عن التعيين الروحاني ، ولم يصل إلى التوحيد الذافي الحمدي بالانسلاخ عن جميع صفات الغيرية ، والانطماس في عين الذات الأحادية ، بل انسلخ عن الصفات البشرية الطبيعية فتجرد عن النشأة العنصرية وأحكامها ، وبقي مع الصفات الروحانية وهيئاتها ، فتبدلت هيئات نفسه المظلمة بهيئات روحه المنور ، وانقلبت صورته صورة مثالية نورانية مناسبة بهيئاته الروحانية ، فخرج به إلى مأواه الأصلي ومقام فطرته الذي هو فلك الشمس وروحه منشأ تنزل روح القطب ، فإن روح هذا الفلك أشرف الأرواح السماوية كما أن روح القطب أشرف الأرواح الإنسية ، ولهذا كانت الشمس أشرف الكواكب ورئيس السماء ، وارتبطت بها جميع الكواكب ارتباط أصحاب الملك به ، العلوية من وجه والسفلية من وجه كما تبين في علم الهيئة ، وكان فلكها أخص الأفلاك وأوسطها كمكان الملك في وسط المماكة إذ الوسط أفضل المواضع وأحماها عن الفساد ، فهو بالنسبة إلى الأفلاك كالقطب من الرحى ويسيره ينتظم أمور العالم وينضبط الحساب والمواقيت ، فهو أعلى قدرا وأفضل روحا من الأماكن كلها (وتحتة سبعة أفلاك وفوقه سبعة أفلاك وهو الخامس عشر ، فالذي فوقه : فلك الأحمر أي المريخ ، وفلك المشتري ، وفلك كحيوان ، وفلك المنازل ، وفلك الأطلس فلك البروج) أي الفلك الذي قسم إلى البروج الاثنى عشر ، واعلم كل برج بما بإزائه من صور الكواكب الثابتة التي على فلك المنازل الذي تحتة ، وإنما سمي بفلك المنازل باعتبار

فما جاء في التوحين موافق لما جاء في الحمدين ، ولما كان العلو من لوازم التقديس ، وكان معرفة التقديس على التفسير موقوفة على معرفة العلو ونطقت به الآية ، شرع في بيان العلو اه .
(نسبتان) لا يمكن تصور العقل بدون إضافة إلى شيء آخر لكون الدنيا جزءا من مفهومها .

منازل القمر المعروفة عند العرب من الثوابك التي عليها (وفلك الكرسي، وفلك العرش).
الظاهر أن المراد بهما النفس السكاية والعقل الكلي أى الروح الأعظم ، فإنيهما مرتبتان
في الوجود أعظم من مراتب الأفلاك ، والروح لوح القضاء والنفس لوح القدر ، فهما
أرفع من الأجرام الفلكية فسيماهما فلكين مجازاً ، كما سمي كرة التراب فلكاً مجازاً فإنها
لم تتحرك ولم تحط بشيء حتى تسمى فلكاً بالحقيقة، على أن البرهان لم يمنع وجوه أفلاك
غير مكوكية فوق التسعة ، والحكماء جزموا في جانب القلة ، أى لا يجوز أقل مما ذكروا
وأما في جانب الكثرة فلا جزم (والذي دونه : فلك الزهرة ، وفلك الكاتب ، وفلك
القمر ، وكرة الأثير ، وكرة الهواء ، وكرة الماء وكرة التراب . فن حيث هو قطب
الأفلاك هو رفيع المكان) ظاهر، وتسمية العناصر أفلاكاً كما تعضد أنه يريد بالأفلاك مراتب
الموجودات الممكنة البسيطة ، من الأشرف إلى الأدنى (وأما علو المكانة فهو لنا أعنى
المحمديين ، قال الله تعالى - وأنتم الأعلى والله معكم- في هذا العلو وهو يتعالى عن المكان
لا عن المكانة) إنما كان علو المكانة للمحمديين ، لأن واحدة الجمع أعلى رتبة في الوجود
وهي رتبة محمد عليه الصلاة والسلام ، والله تعالى بأحدية الذات بالوجود المطلق متعال عن كل
قيده العلو الذاتي ، لأن كل مقيد هو المطلق من حيث الهوية أى حقيقة الوجود الغير المنحصر
وهو به هو وب نفسه ليس بشيء ، فلا رتبة له من غير الوجود حتى يعتبر العلو بالنسبة إليه ،
فإنه هو العلى المطلق بحسب الذات وحده لا بالنسبة إلى شيء ، وهو مع محمديين في هذا
العلو لفنائهم في أحدية وجودهم به ، وهو متعال عن المكان لعدم التقيد وكون المكان به
مكاناً ، لا عن المكانة لكون المطلق أعلى مرتبة من المقيد (ولما خافت نفوس العمال منا
أتبع المعية بقوله - وإن يترك أعمالكم - فالعمل يطلب المكان والعلم يطلب المكانة ،
فجمع لنا بين الرفعيتين : علو المكان بالعمل وعلو المكانة بالعلم) أى ولما وصفنا بأننا
الأعلون وأن الله معنا فهم العمال منا علو المكانة لثبته الحق عن المكان وثبوت الأعلوية
بالعلم ، فخافوا فوات أجر العمل ، لأن العمل يقتضي علو المكان وحصول الثواب في الجنة ،
فأتبع المعية بقوله - ولن يترك أعمالكم - أى ينقصكم أعمالكم - ، ليعلموا أن الرفة العلمية
الرتبية لا تنافي الرفة العلمية المكانية ، وأن الله يجمعهما لهم ، فإن الله تعالى مع كل شيء
في كل حضرة (ثم قال تفزيها لاشتراك المعية - سبح اسم ربك الأعلى- عن هذا الاشتراك
المعنوي) يعنى لما أثبت له تعالى معيتنا في الأعلوية ، أوهم الاشتراك في علو المكانة فزفه
بقوله - سبح اسم ربك الأعلى - عن هذا الاشتراك ، فإن العلو المطلق الذاتي له وحده

(فمن حيث هو قطب الأفلاك) رفيع الأمكنة بعلو المكانة ، ففلك الشمس أعلى الأماكن بعلو المكانة
لا بعلو المكان ، فقولنا رفيع الأمكنة خبر حذف العلم به فكأنه (هو) أى إدريس (رفيع المكان) والمكانة
وصف لمكانة لاه ، إذ مدلول النص علو المكان ، ولا يلزم من ثبوت المكانة لمكانة ثبوتها له اه بالله .

وهو أعلى بذاته مطلقاً لا بالنسبة إلى غيره ، فإن كل علو ليس إلا له وكل ما ينسب إليه علوه ، فبقدر ما يتجلى فيه باسمه العلى ينسب إليه فلا شريك له في أصل العلو ، فلا هلوية لإضافة له وكل ما علا فباسمه هلا (ومن أعجب الأمور كون الإنسان أعلى الموجودات ، أعنى الإنسان الكامل ، وما نسب إليه العلو إلا بالتبعية ، إما إلى المكان وإما إلى المكانة وهى المنزلة ، فما كان علوه لذاته فهو العلى بعلو المكان ويعلو المكانة فالعلو لهما) بيان أن العلو ليس إلا له فإن الإنسان الكامل أعلى الموجودات وما نسب إليه العلو إلا بتبعية المكان والمكانة فعلوه بسبب علوهما ، وإذا لم يكن لأعلى الموجودات علو ذاتي فكيف لغيره فعلم أن العلو الذى وصف به المكان والمكانة في قوله مكانا عليا وفي كونهم أهلون بسبب معية الله ليس لهما بالذات فلا علو لمقيد أصلاً إلا بالحق الذى له مطلق العلو الذاتى ومن ثم قال (فعلو المكان - كالرحمن على العرش استوى - وهو أعلى الأماكن ، وعلو المكانة - كل شيء هالك إلا وجهه - وإليه يرجع الأمر كله - إله مع الله -) يعنى أن أعلى الأماكن علوه المكانى ، إنما كان بتجلى اسمه الرحمن له وهو معنى استوائه عليه ، وأما اختصاص علو المكانة به ففى قوله - كل شيء هالك إلا وجهه - أى حقيقة التى بها وجد ما وجد وهو الوجود الحق المطلق ، فكل شيء في حد ذاته فان وهو الباقي بذاته والكل يرجع إليه بالقضاء فيه ، وليس معه شيء فلا وجود لغيره فلا علو فلا وجه إلا واحد متعال بذاته ، ثم إنه نفى العلو عن كل متعين بخصوصه فقال (ولما قال تعالى - ورفعناه مكانا عليا - فجعل عليا نعنا للمكان - وإذا قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة - فهذا علو المكانة ، وقال في الملائكة - أستكبرت أم كنت من العالين - فجعل العلو للملائكة فلو كان لكونهم ملائكة لدخل الملائكة كلهم في هذا العلو ، فلما لم يعم مع اشتراكهم

(فهو العلى بعلو المكان) أى كما أنه ينسب إليه العلو الذاتى من غير إضافة وتبعية إلى شيء آخر ، كذلك ينسب إليه العلو بتبعية المكان (وعلو المكانة) فيقال : وهو العلى بعلو المكان والمكانة ، كما يقال : هو العلى بالعلو الذاتى ، ومعنى علوه بهما كونه تعالى تابعا لهما في إظهار هذا الاسم فيهما ليكونا دليلين على علوه الذاتى ، فعلو المكان دليل على علوه الذاتى من حيث الظاهر ، فستدل به بأنه ما كان عليا في الظاهر إلا وهو أر من علوه الذاتى ، فهو على بالذات على كل ظاهر ، وعلو المرتبة دليل على أنه لا على فى الباطن من المراتب إلا وهو على بعلوا ، فالعلو للمكانات اختصاص من الله ، يعطيه الله لمن يشاء لإظهار كبرالات هذا الاسم منه لا من مقتضيات الطبيعة (فالعلو لهما) من حيث الظهور وإن كان لله بحسب الذات ، ومعنى اتباع الحق فى العلو إليهما توجهه إليهما فى إظهار هذا الاسم ، فهذه المعنى يجوز أن ينسب إليه العلو المكانى وإليه أشهر بقوله - (فما كان علوه) ولم يقل فهو العلى بالمكان لأن فيه إثبات الجلوس تعالى عن ذلك ، فلا يتعالى عن علو المكان بل يتعالى عن نفس المكان اه بالى .

ولما كان علو المكانة ثابتاً لله بالنصوص ، كذلك فى حق المخلوق ثابت بالنصوص فتمسح إلى بيانه بقوله (ولما قال ورفعناه الخ فجعل عليا نعنا للمكان) علوانته أن العلو ليس ذاتيا للمكان ، لأنه لما يعم مع اشتراك الأماكن فى حد المكان علونا أن علوه لمرتبة عند الله للمكانية المسكاني ولا لكان لكل مكان ، فعلوها لنفسه هى قطبية الأنالك ، فالعلو لمرتبة القطبية أمالة ولا مكان تبعا اه بالى .

في حد الملائكة عرفنا أن هذا علو المكانة عند الله ، وكذلك الخلفاء من الناس لو كان
علمهم بالخلافة علوا ذاتيا لكان لكل إنسان ، فلما لم يعم عرفنا أن ذلك العلو للمكانة
إنما بين أن علو المكانة ليس لكل إنسان من حيث إنه إنسان ولا للملك من حيث إنه
ملك ، وإلا لكان كل إنسان وكل ملك عاليا ، ولم يبين أن علو المكان كذلك ، لأنه لما علم
أن العلو لم يكن للإشراف ذاتيا علم أنه لم يكن للأخص ذاتيا ، وللاكتفاء بما ذكر من
كونه مستفادا من تجلي اسمه الرحمن ، لا لكونه مكانا ومثل ما ذكر من الدليلين ، ولذلك
خلفه جواب لما ، وهو قولنا : عرفنا أن العلو له لا لكونه ذاتيا بل لكونه مجلي
اسمه الرحمن ، وتقيد علو المكانة بقوله : من عند الله ، معناه علو القرب والزلني من الله ،
وهو علو المنزلة والرتبة لا علو الذات ، وقيل العالون الملائكة المهيمون لم يؤمروا
بالسجود لهما منهم في الحق وغيره فلم يعرفوا ما سوى الله من آدم وغيره
ولا أنفسهم ، فهم في خطاب الملائكة بالسجود كالحجائين في خطاب الأناسي مستثنون عنهم
(ومن أسمائه العلي على من وما ثم إلا هو فهو العلي لذاته ، أو عما ذا وما هو إلا هو فعلوه
لنفسه ، فهو من حيث الوجود عين الموجودات ، فالمسمى محدثات هي العلية لذاتها
وليست إلا هو فهو العلي لا علو لإضافة ، لأن الأعيان التي لها العدم الثابتة فيه ما شترائحة
من الوجود فهي على حالها مع تعدد الصور في الموجودات ، والعين واحدة من المجموع
في المجموع) ولما بين أن العلو لكل ما سواه من المتعينات نسبي شرع في بيان العلو الذاتي ،
وقوله على من استفهام بمعنى الإنكار لأنه ليس في الوجود غيره فلم يكن علوه نسبيا بل
ذاتيا ، وبعض النسخ عن وما ثم إلا هو وهو العلي لذاته ، أو عما ذا وما هو إلا هو فعلوه
لنفسه ، والعلو يعدى بعن لما فيه من معنى الارتفاع ، ويعلى لما فيه من معنى العلية ، والمراد
أن علوه ليس إضافيا فيدخل فيه عن وعلى ، إنما هو ذاتي وهو من حيث الحقيقة عين
جميع الموجودات ، لأنها به موجودة بل وجودها وجوده ، وهي العلية لذاتها بحسب
الحقيقة لأنها ليست إلا هو حقيقة ، علل ذلك بأن الأعيان الثابتة في العدم باقية على حالها
من العدم ، والوجود المتعين بالأعيان هو عين الوجود الحق ، إذ ليس لها من ذاتها إلا
العدم وما هي إلا مرايا له ، كما قيل :

وما الوجه إلا واحد غير أنه إذا أنت أعددت المرايا تعددا

فتعدد الصور في الموجودات عين واحدة في مجموعها متسكرة بحسب أسمائها ،
كما ذكر في المقدمة ، فإن الأعيان من مقتضيات اسمه العليم من حيث اسمه الباطن ، وظهورها
وحديثها من حيثية اسمه الظاهر ، وما العين إلا واحدة فلها العلو الذاتي باعتبار وحدتها
الحقيقية ، والوجه الواحد المطلق من حيث هو مجموع الوجوه الأسماوية في صورة المجموع
من حيث هو المجموع الواحد في الذات والعلو الإضافي بنسبة بعض تلك الوجوه إلى بعض ،

كما قال (فوجود الكثيرة في الأسماء هي السلب وهي أمور عديمة ، وليست إلا العين الذي هو الذات فهو العلى لنفسه لا بالإضافة ، فما في العالم من هذه الحقيقة علو إضافة لكن الوجوه الوجودية) أي المنسوبة إلى الوجود المطلق وهي الموجودات الآفاقية (متفاضلة ؛ فعلو الإضافة موجود في العين الواحدة من حيث الوجوه الكثيرة ولذلك تقول فيه هو) أي بحسب الحقيقة (لاهو) بحسب الانحصار في التعيين مع الإضافة وكذلك في الخطاب (أنت لا أنت ، قال الخراز رحمه الله وهو وجه من وجوه الحق ولسان من أسفنته) كما علمت (ينطق عن نفسه بأن الله لا يعرف إلا بجمعه بين الأضداد في الحكم عليه بها ، فهو الأول والآخر والظاهر والباطن ، فهو عين مظهر وهو عين مابطن في حال ظهوره ، وما ثم من براه غيره وما ثم من يقطع عنه ، فهو ظاهر لنفسه باطن عنه ، وهو المسمى أباً سعيد الخراز وغير ذلك من أسماء المحدثات) قبل لأبي سعيد الخراز رحمه الله : بم عرفت الله ؟ قال : بجمعه بين الأضداد وما هو إلا ظهور الحق في صورته بجميع أمماته المتضادة ، فهو محكوم عليه بها كالحق ، بل هو حق من حيث الحقيقة ، وجه خاص من وجوهه من حيث تعيينه وخصوصيته كسائر المحدثات ، إذ ليس في الوجود غيره إلا أن الوجود متفاوتة متفاضلة بحسب ظهور الأسماء فيها وبطونها ، وغلبة أحكام الوجوب والإمكان فيها بعضها على بعض ، كغلبة الروحانية في بعضها والجسمانية في بعضها ؛ فقله (فيقول الباطن لا إذا قال الظاهر أنا ، ويقول الظاهر لا إذا قال الباطن أنا ، وهذا في كل ضد والمتكلم واحد ، وهو عين السامع بقول النبي صلى الله عليه وسلم « وما حدثت به أنفسها » فهي المحدثات والسامعة حديثها ، العاملة بما حدثت به أنفسها ، والعين واحدة وإن اختلفت الأحكام ولا صهيل إلى جهول مثل هذا ، فإنه يعلم كل إنسان من نفسه وهو صورة الحق) يعني أن كل اسم من أسمائه تعالى يثبت مقتضاه وينفي مقابله من الأسماء ما أثبتته بإثبات ما يقتضيه ، وكذلك كل جزء من العالم يثبت أنانيته بإظهار خاصيته وينفي ضده ما أثبتته ، ويبطل دعواه بإظهار ما يضاد تلك الخاصية ، فكل أخذ بخبر عما في طبعه والآخر يخبئه والخبر والمحجب واحد ، وقد تمثل بقول النبي عليه الصلاة والسلام : « بيان مغفرته تعالى للذنوب أمته » ماصدرك عن جوارحهم

(فما في العالم من هذه الحقيقة علو إضافة) إذ الإضافة تقتضي التباين ولا تفاير من هذا الوجه ، لأن الوجود للحق وإنك رآته ، وأما إذا كان الوجود لك والحق مرآتك فله حكم آخر وإليه أشار بقوله (لكن الوجوه الوجودية متفاضلة) بعضها على بعض ، فإن محمداً عليه الصلاة والسلام وجه من الوجوه متفاضل على سائر ، فالحق هو العلى بالإضافة على ما تفاضل عليه محمد ، فكان الموجودات عينه من وجه وغيره من وجه (لذلك) أي لأجل هذين الاعتبارين (تقول فيه هو) أي الحق عين الموجودات من حيث الوجود (لاهو) أي ليس الحق عين الموجودات من حيث الوجود الكثيرة وكذلك (أنت) أي الموجودات عين الحق من حيث الأهمية (لأنك) أي الموجودات ليست عين الحق من حيث التعيينات الخلقية وأيده بنقل قول الخراز اه باله .

وما حدث به أنفسهم وإن لم يفعلوه ، فإن كل إنسان قد يحدث نفسه بفعل شيء ويهم به ، ويرده عنه من فعله صارف منه وهو يسمع حديث نفسه ويعلم اختلاف أحكامها عند التردد في الفعل ، وهو المحدث والسماع والآمن والناهي والعالم بجميع ذلك ، مع أن عينه واحدة لاختلاف قواه ومبادئ أفعاله من العقل والوهم والغضب والشهوة وغير ذلك ، فهو بعينه صورة الحق في الوجوه والأحكام الأسمائية . (فاختلطت الأمور وظهرت الأعداد بالواحد في المراتب المعلومة ، فأوجد الواحد العدد وفصل العدد الواحد ، وما ظهر حكم العدد إلا بالعدد) سبب اختلاط الأمور واشتباهاها تكثر العين الواحدة بالتعينات والمراتب ، إذ لا شيء في الوجود إلا تلك العين الواحدة المتكررة بالتعينات المختلفة ، ألا ترى أن الواحد في أول مرتبة واحد ، وفي الثانية عشرة وفي الثالثة مائة ، وفي الرابعة ألف ، وكل واحدة من هذه المراتب كلية محتوية على بسائط الآحاد والعقود ، كالأنواع المحتوية على الأشخاص ، والأجناس المحتوية على الأنواع ، فإن الواحد في المرتبة الأولى إذا تجلى في صورة أخرى يسمى اثنين ، وليس إلا واحداً واحداً جمعاً والواحد ليس بعدد والهيئة الاجتماعية واحدة ، والجموع المسمى اثنين عدد واحد ، فالصورة واحدة والمادة واحدة والجموع واحد تجلى في صورة كثرة ، فأنشأ الواحد العدد بتجليه في صورتين ، وكذا الثلاثة واحد واحد واحد وواحد وحكمها في الواحدة حكم الاثنين ، وهكذا إلى التسعة التي هي بسائط الواحد وتعيناتها في المرتبة الأولى ، فإذا تجلى في المرتبة الثانية يسمى عشرة وليس إلا الواحد صورة ومادة ومجموعاً ، فالواحد هو المسمى بجميع مراتب العدد وأسمائه ، وصور المراتب تجلياته فهو الإنسان من حيث أنه عدد واحد وثاني اثنين وثالث ثلاثة ورابع أربعة ، وكذلك في التفسير لقوله تعالى - ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم - فالواحد مثنى العدد والعدد مفصل الواحد ، وإذا فصلت العدد عند التحليل والتحقق لم تجد إلا الواحد المتجلى في صورة تعيناته ومرتبات تجلياته :

(وفصل العدد الواحد) وهو نظير لتفصيل العالم الحق وأحكامه وأسمائه ، إذ الواحد أوجد بشكره العدد والعدد يفصل الواحد في المراتب المعلومة مثل الاثنين والثلاثة ، فكانت مرات العدد كله مراتب الواحد يظهر فيها بشكره ، فهو عين واحدة تختلف ها هنا الأحكام بحسب المراتب ، فإن صورة الثلاثة مثلاً واحدة ومادته وهي تكرر الواحد واحدة ، والكثرة معدومة في الخارج فلا موجود في الخارج إلا عين واحدة (وما ظهر حكم العدد إلا بالعدد) لأنه مرض غير قائم بنفسه يقضى على يقوم به وهو الجوهر الممدود اه بالي . واهلم أن الواحد هو الله المثل الأعلى مثال لعين الواحدة التي هي حقيقة الحق تعالى ، والعدد مثال للكثرة الأسمائية الحاصلة من تجلي تلك الحقيقة بصور شتى واسمها الذاتية ، أو لكثرة الأعيان الثابتة في العلم ، والممدود مثال للحقائق الكونية والمظاهر الخلقية التي لا تظهر أحكام الأسماء ولا أحوال الأعيان الثابتة إلا بها اه جاي .

ولما كان العدد نسبة متعينة تعرض للواحد في تعييناته وتجلياته ، لم يتعين إلا بالعدد
وهو الواحد الحقيقي الذي لا حقيقة إلا له ، وبه تحقق التعدد والتعين والتجلى ، واللا تعدد واللاتعين
واللاتجلى فإن تجلى في صورة أحديته الذاتية « كان الله ولم يكن معه شيء » ، وبطنت فيه الأعداد
الغير المتناهية بطول النصفية والثلثية والرابعة وسائر النسب الغير المتناهية في الواحد ، فإنها لا تظهر
إلا بالعدد مع كونها متميزة فيه ، وإن تجلى في صورة تعييناته ومراتب تجلياته أظهر الأعداد
وأنسأ الأزواج والأفراد ، وتلك مراتب تفرقاته وليس في الوجود إلا هو (والمعدود منه
عدم ومنه وجود فيه) أى في الخارج ، فإن العدم المطلق الذي لا في العين ولا في الغيب
لا شيء محض ولا تعدد فيه ، فذلك بينه بقوله (فقد يعدم الشيء من حيث الحس وهو
موجود من حيث العقل ، فلا بد من عدد ومعدود) إما في الخارج وإما في العقل (ولا بد
من واحد بل شيء ذلك فيلشأ بشيبه) كما ذكر من بيان إنشاء الواحد العدد وتفصيل العدد
الواحد (فإن كان لكل مرتبة من العدد حقيقة واحدة كالسعة مثلاً والعشرة إلى أدنى)
حتى الاثنين (وإلى أكثر إلى غير نهاية ماهي مجموع) أى ليست تلك الحقيقة نفس المجموع
فإن المجموع أمر مشترك بين جميع المراتب المختلفة الحقائق ، لامتياز كل واحدة منها باللوامز
والخواص من الأخرى ، ولكل مرتبة اسم خاص وصورة نوعية متقومة بفصل الامتناع ،
استتار اللازم الخاص إلى الأمر المشترك (ولا ينفك عنها اسم جميع الآحاد) لأنه صادق
على جميع المراتب لازم عام (فإن الاثنين حقيقة واحدة والثلاثة حقيقة واحدة ، بالغاً ما بلغت
هذه المراتب وإن كانت واحدة) أى وإن كانت جميع المراتب واحدة في كونها جميع الآحاد
وكونها عدداً أو كثرة ومجموعاً وما في معناها (فاعين واحدة منهن عين مابقي) لما ذكر من
اختلافها بالفصول المتنوعة : فقوله : فإن كان لكل مرتبة من العدد حقيقة واحدة ، شرط
هذا جوابه : وقوله : ماهي مجموع صفة الحقيقة : وقوله : ولا ينفك عنها صفة
أخرى معطوفة عليها ، وقوله : فإن الاثنين تحليل لاختلاف المراتب بالأعداد : والشرط
الثاني تقييد له محذوف جوابه للدلالة ما قبله عليه ، أى وإن كانت واحدة في كونها جميع
الآحاد فهي حقائق مختلفة (فالجمع يأخذها) أى يتناولها ويصدق عليها صدق الجنس
على الأنواع (فيقول بها منها) أى فيقول بأحدية كل حقيقة من عين تلك الحقيقة التي
هي جمع معين من آحاد معينة لها هيئة اجتماعية خاصة ، أى صورة نوعية تخالف بها جميع
المراتب الأخرى (ويحكم بها عليها) أى ويحكم بالأحدية النوعية على تلك الحقيقة (وقد ظهر

وعلى كلا التفسيرين (فالجمع يأخذها) أى يأخذ شيئاً واحدة كالواحد (فيقول بها) أى يحكم بذلك العين
الواحدة غالباً لفصل (منها) أى ابتداء بكلمة من هذه العين الواحدة (ويحكم) الجمع (بها) أي بهذه العين
الواحدة (عليها) أى على هذه العين الواحدة ، فإذا كان المأخوذ شيئاً واحدة والقول بها ومنها الحكم بها
عليها فلا شيء في كل مرتبة خارج عنها ، فكان العين الواحدة موضوعة وعمولة في كل مرتبة ، فالوضع

في هذا القول عشرون مرتبة) هي من الواحد إلى التسعة التي هي مراتب الآحاد، ثم العشرة والعشرون فإنه اسم لعقد خاص لا باعتبار أنه عقدان من العشرة، وكذا الثلاثون والأربعون والخمسون والستون والسبعون والثمانون والتسعون ثم المائة ثم الألف، فقد دخلها التركيب مما به الاشتراك وهو جمع الآحاد وما به الامتياز من الصورة النوعية إلا الواحد فإنه لا تركيب فيه، وليس بعد دولة مرتبة خاصة في الوجود هي كونه أصل العدد ومنشأه، ولهذا قال (وقد دخلها التركيب) ولم يقل فإن جميع المراتب مركبة أي دخلها التركيب وجعلها عددا والضمير في دخلها يرجع إلى المراتب العشرين، فيجوز أن يرجع إلى كل مرتبة من العدد فلا يتناول الواحد (فما تفكك تثبت عين ما هو منفي عندك لذاته) أي لا تزال تثبت لكل أنه واحد، أي حقيقة واحدة ومرتبة واحدة وكل منها عين الآخر بهذا الاعتبار ثم تقول: إن الواحد غير البواقي لأنها عدد، والواحد ليس بعدد وهو منشأ العدد وهي ليست كذلك وتقول لسائر المراتب إن كلا منها عدد وجمع آحاد، فكل منها عين الأخرى بهذا الاعتبار، وكل واحد منها حقيقة نوعية وغير الأخرى، فإن الاثنين نوع غير الثلاثة والأربعة وسائر الأعداد وكذا الثلاثة، فقد أثبت لكل واحدة أنها عين الأخرى، ونفيت عنها أنها عين الأخرى لذاته (ومن عرف مقررنا في الأعداد وأن نفيا عين ثبثها علم أن الحق المنزه هو الخلق المشبه وإن كان قد تميز الخلق من الخالق) أي من عرف أن الواحد بذاته منشأ الأعداد بتجلياته وتعيناته، فهو المسمى بالكثير باعتبار تعدد التجليات والتعينات في مراتب ظهوراته، والتعدد نعمت له بتلك الاعتبار لا باعتبار الحقيقة الواحدة من حيث هو واحد، وكل واحد من حيث أنه حقيقة معينة وحدانية ليس بواحد من حيث التركيب ولا اشتغال على مراتب الواحد، وإن نفي الواحدة عن كل عدد وإثباتها له فإنه حقيقة واحدة من الأعداد فالواحد محيط بأوله وآخره ونفي الجمعية التي هي التعدد عين لإثباتها له، وإن كل عدد غير الآخر باعتبار وعينه باعتبار عرف أن الحق المنزه عن التشبيه باعتبار الحقيقة الأحادية، هو الخلق المشبه باعتبار تجليه في الصورة المتعينة، فمن نظر إلى الأحادية الحقيقية المتجلية في أصور التجليات والتعينات قال حق، ومن نظر التعدد والتكثر قال خلق، ومن تحقق ما ذكرناه قال حق من حيث الحقيقة، خلق من حيث الخصوصية الموجبة للتعدد، كما أشار

عن المحمول وبالعكس، فما كان المحكوم عليه بالاثنية والثلاثة والأربعة إلى غير نهاية لا عيناً واحدة، فهي المسمى بأسماء الهدئات بحسب المراتب وهو قول الحراز، فالعين الواحدة تسمى واحدة في مرتبة واثنين في مرتبة وثلاثة في مرتبة، فما تجرى هذه الأحكام إلا على عين واحدة اه بالي .

(الحق المنزه) هو الخلق المشبه من وجهين بالعكس من وجهين، وإن كان قد تميزا من وجه وهو الوجوب والإمكان اه بالي .

تبيين

إليه الشيخ العارف أبو الحسن النورى قدس سره لطف نفسه فسماه حقاً وكثف نفسه فسماه خلقاً ، فإن الحقيقة الأحدية فى الكل تلطف عن الإبصار بل البصائر ، أى عن الحسن والعقل والصور المتعينة بالخصوصيات المتميزة من الهيئات والأشكال والألوان ، تكشف فتدرك بها (فالأمر الخالق المخلوق ، والأمر المخلوق الخالق) بالاعتبارين على مامر من ظهور الهوية بصورة الهادية تحقق ، والهادية بالمهوية فهو هذا ، وهذا هو طردا وعكسا (كل ذلك من عين واحدة ، لا بل هو العين الواحدة ، وهو العيون الكثيرة) على ما بين فى الواحد الكثير (- فانظر ماذا ترى ؟ قال يا أبت افعل ما تؤمر - والولد عين أبيه ، فما (أى يذبح سوى نفسه وفداء يذبح عظيم فظهر بصورة كبش من ظهر بصورة إنسان ، وظهر بصورة ولد لا بل بحكم ولد من هو عين الوالد - وخلق منها زوجها - فما نكح سوى نفسه ، فنه صاحبة الولد والأمر واحد فى العدد) أى العين الواحدة بالحقيقة تعدد بكثرة التعينات عيوناً كثيرة ، وتلك التعينات قد تكون كلية كالتعين الذى صارت الحقيقة الأحدية به إنساناً ، وقد تكون جزئية كالذى صار به إبراهيم ، فإن التعين بالإنسانية المطلقة هو الذى صار بعد التعين النوعى بالتعين الشخصى لإبراهيم وتعين آخر لإسماعيل ، فالتعين بالإنسانية المطلقة لم يذبح سوى نفسه - يذبح عظيم - هو نفسه بحسب الحقيقة ، قد تعينت بتعين نوعى آخر متشخصة بتعين شخصى ، فالحقيقة الواحدة التى ظهرت بصورة إنسان ، هى التى ظهرت بصورة كبش بحسب التعينين المختلفين نوعاً وشخصاً . ولما كانت الصورة الإنسانية فى الوالد والولد محفوظة باقية على واحدة النوعية أضرب عن غيرية الصورة فى الوالد والولد وأثبت غيرية الحكم ، فقال : لا بل بحكم ولد ، فإن صورتها واحدة وهى الصورة الإنسانية ولم يتغير لإحكام الوالدية والولدية فحسب ، وكذا بين آدم وحواء فإنهما وأولادهما واحد فى الإنسانية ، فالأمر واحد فى الحقيقة متعدد بتعينات نوعية وشخصية لا ينافى الوحدة الحقيقية ، فهو واحد فى صورة العدد (فن الطبيعة ومن الظاهر منها) يعنى كذلك الوجود الحق الواحد يتعين بتعين كلى يكون بها طبيعة ، ويظهر منها تعينات ثنائية وثلاثية أجسام طبيعية لها كفيات متضادة ، وليس الطبيعة ولا مظهر منها إلا العين الأحدية التى هى حقيقة الحق (وما رأيناها نقصت بما ظهر عنها ، وما ازدادت بعدم مظهر غيرها) لأنها كلية طبيعية معقولة لا تزيد ولا تنقص ولا تتغير بنقصان جزئياتها وكثرتها وتغيرها ،

(فالأمر الخالق المخلوق) من وجه (والأمر المخلوق الخالق) من وجه ؛ فمنهم من نظر إلى الخالق ولا يرى الخالق ، ومنهم من يرى الخالق ولا يرى المخلوق ، ومنهم من جمع بينهما فى كل مقام ومرتبة وهو أكل الناس والمرشد الأكل ، وعرف وجه الاتحاد والامتياز (وهو) أى العين من حيث أسماءه وصفاته (العيون الكثيرة) أى الحقائق المختلفة فما فى السكون إلا الحق اه بالى .

الطبيعة هى القوة الدارئة فى الأجسام كلها ، وأشار إلى أن الأمر للواحد فى العدد هو الطبيعة ، ثم بين بعد الاستفهام حالهما وتقل كلامه من الجمع للفرق بقوله :

فإن الحقائق الكلية كلمات الله التي لا تبدل فيها (وما الذي ظهر غيرها) بحسب الحقيقة (وما هي عين مظهر) بحسب التعيين فإن المتعين المخصوص من حيث تعينه غير المطلق وغير المتعين الآخر (لاختلاف الصور بالحكم عليهما) فإن لكل صورة من الصور التعينات حكما خاصا ليس لغيرها (فهذا بارد يابس ، وهذا حار يابس ، فجمع باليبس وأبان بغير ذلك) مثال لاختلاف الصور بالأحكام ، فإن الأصل الواحد جمع بينهما باليبس وفرق بالحار والبرد ، وكذا بارد رطب وحار رطب فإنه جمع بالرطب وفرق بالحار والبرد ، وكذا بارد رطب وبارد يابس ، فقد جمع بالبرد وفرق بالرطوبة واليبوسة ، والجامع الطبيعة أى الأصل الذى يحفظ في الكثرة جهة الجمعية الأحادية (لابل العين الطبيعية) أى العين الواحدة التي هي حقيقة الحق هو الطبيعة في الحقيقة ظهرت في العالم العقلي بصورتها وتلبست بتعيناها الشكلى ؛ فنسبت طبيعة (فعالم الطبيعة صور في مرآة واحدة) أى صور متضادة الكيفيات في مرآة الطبيعة الواحدة ، كما أن الطبيعة وسائر حقائق العالم صور مختلفة التعينات في مرآة واحدة هي الوجود الحق الواحد المطلق على ما هو شهود المحقق وكشف الكامل الموحد (لابل صورة واحدة في مرآة مختلفة) أى صورة الطبيعة الواحدة في مرآيا قوابل مختلفة متضادة الكيفيات ، بعكس ما ذكر لظهور الوجود الواحد الحق في مرآيا الحقائق والأعيان على ما هو شهود العارف الموحد المعان (فما ثم لإحيرة لتفرق النظر) أى نظر أهل الحجاب الناظرين بالفكر العقلي ، لتحيرهم في أنه واحد في مرآيا مختلفة أو كثير في مرآة واحدة (ومن عرف ما قلناه لم يحر) أى من عرف أن الوجود الحق يظهر في الأعيان بحسب التعينات المختلفة بصور مختلفة فيقبل أحكاما مختلفة لم يتحير لصديق الأمرين جميعا ، باعتبار شهود الكثرة في الذات الواحدة لتجليها بصور الأعيان ، ولاعتبار شهود الوحدة في صور الكثرة لتحققها بالحقيقة الأحادية (وإن كان في مزيد علم) أى لم يتحير وإن كان في مزيد علم باعتبار المشهدين ، كما قيل : إن معنى قوله رب زدني تحيرا رب زدني علما ، فإن علم العارف المحقق في المشهدين جميعا عائد إلى العين الثابتة لا إلى الحق ، كما قال (فليس إلا من حكم المحل والمحل عين العين الثابتة فيها ، بتنوع الحق في المجلى فتتنوع الأحكام عليه فيقبل كل حكم ، وما يحكم عليه إلا عين ما تجلى فيه وما ثم إلا هذا) فالتحير إنما يكون في البداية إذا كان النظر العقلي باقيا والحيجاب الفكرى مبتدأ ، فإذا تم الكشف وصفا العلم الشهودى والعرفان الذوقى ارتفع التحيز مع زيادة العلم بشهود الوجود للواجد الحق المتجلى في صور الأعيان التي هي مقتضى الاسم العليم والتجلى الذاتى والفيض الأقدس ؛ أو شهود الأعيان الغائبة

(وما الذى ظهر غيرها وما هي عين مظهر) أى مظهر من الطبيعة غير الطبيعية ، وكذلك الطبيعة غير مظهر منها لاختلاف الصور بالحكم عليها به بالى .

لأن الحقائق الكلية كلمات الله التي لا تبدل فيها (وما الذى ظهر غيرها) بحسب الحقيقة (وما هى عين ما ظهر) بحسب التعين فإن المتعين المخصوص من حيث تعينه غير المطلق وغير المتعين الآخر (لاختلاف الصور بالحكم عليها) فإن لكل صورة من الصور التعينات حكما خاصا ليس لغيرها (فهذا بارد يابس ، وهذا حار يابس ، فجمع باليبس وأبان بغير ذلك) مثال لاختلاف الصور بالأحكام ، فإن الأصل الواحد جمع بينهما باليبس وفرق بالحار والبرد ، وكذا بارد رطب وحار رطب فإنه جمع بالرطب وفرق بالحار والبرد ، وكذا بارد رطب وبارد يابس ، فقد جمع بالبرد وفرق بالرطوبة واليبوسة ، والجامع الطبيعة أى الأصل الذى يحفظ فى الكثرة جهة الجمعية الأحادية (لابل العين الطبيعية) أى العين الواحدة التى هى حقيقة الحق هو الطبيعة فى الحقيقة ظهرت فى العالم العقلى بصورتها وتلبست بتعيناها الشكلى ؛ فنسبت طبيعة (فعالم الطبيعة صور فى مرآة واحدة) أى صور متضادة الكيفيات فى مرآة الطبيعة الواحدة ، كما أن الطبيعة وسائر حقائق العالم صور مختلفة التعينات فى مرآة واحدة هى الوجود الحق الواحد المطلق على ما هو شهود المحقق وكشف الكمال الموحد (لابل صورة واحدة فى مرايا مختلفة) أى صورة الطبيعة الواحدة فى مرايا قوابل مختلفة متضادة الكيفيات ، بعكس ما ذكر لظهور الوجود الواحد الحق فى مرايا الحقائق والأعيان على ما هو شهود العارف الموحد المعانين (فأنتم لإلحيرة لتفرق النظر) أى نظر أهل الحجاب الناظرين بالفكر العقلى ، لتحيرهم فى أنه واحد فى مرايا مختلفة أو كثير فى مرآة واحدة (ومن عرف ما قلناه لم يحر) أى من عرف أن الوجود الحق يظهر فى الأعيان بحسب التعينات المختلفة بصور مختلفة فيقبل أحكاما مختلفة لم يتحير لصدق الأمرين جميعا ، باعتبار شهود الكثرة فى الذات الواحدة لتجليها بصور الأعيان ، ولاعتبار شهود الوحدة فى صور الكثرة لتحقيقها بالحقيقة الأحادية (وإن كان فى مزيد علم) أى لم يتحير وإن كان فى مزيد علم باعتبار المشهدين ، كما قيل : إن معنى قوله رب زدنى تحيرا رب زدنى علما ، فإن علم العارف المحقق فى المشهدين جميعا عائد إلى العين الثابتة لا إلى الحق ، كما قال (فليس إلا من حكم المحل والمحل عين العين الثابتة فيها ، بتنوع الحق فى المجلى فتتنوع الأحكام عليه فيقبل كل حكم ، وما يحكم عليه إلا عين ما تجلى فيه وما ثم إلا هذا) فالتحير إنما يكون فى البداية إذا كان النظر العقلى باقيا والحجاب الفكرى مبتدأ ، فإذا تم الكشف وصفا العلم الشهودى والعرفان الذوقى ارتفع التحيز مع زيادة العلم بشهود الوجود للواجد الحق المتجلى فى صور الأعيان التى هى مقتضى الامم العليم والتجلى الذاتى والفيض الأقدس ، أو شهود الأعيان الغائبة

(وما الذى ظهر غيرها) وما هى عين ما ظهر (أى ما ظهر من الطبيعة غير الطبيعة ، وكذلك الطبيعة غير ما ظهر منها لاختلاف الصور بالحكم عليها)

في الوجود الواحد الحق الذي لا خصوصية ولا حيثية له ، فإنه حق كل حقيقة وبه تحققت
الأعيان في حقائقها بعد التعيين الأول الذي ظهر به العين الواحدة المتكثرة بالتعينات المتنوعة ،
فينتويع الحق في الأعيان المختلفة الخصائص والأحكام ، فيقبل حكم كل ما يتجلى فيه من
الأعيان ، فيكون كل عين عين حاكمة عليه بما فيه ولا يقبل الحكم إلا من ذاته ، فإن الذات
هي الحاكمة أولا على كل عين بما فيه بعالميتها ، وما ثم أى في الوجود إلا هو وحده :

(فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا *)

أى باعتبار ظهوره في صور الأعيان وقبول الأحكام منها .

(* . وليس خلقا بهذا الوجه فاذكروا)

أى بحسب الأحدية الذاتية وأسمائه الأول في الحضرة الإلهية الواحدية ، فإنه بذلك الوجه
موجد الموجودات وخالق المخلوقات ، فلا يكون خلقا بذلك الاعتبار .

(من بدر ما قلت لم تخذل بصيرته وليس يدر به إلا من له بصر)

ظاهر فإن البصيرة التي يدرك بها باطن الحق والبصر الذي يدرك به ظاهره إذا
وقفهما الله وأيد صاحبهما بنوره ، فرقهما بين الاعتبارين ، وعلم أن الحق بأى
الاعتبارين خلق وبأيهما حق :

(جمع وفرق فإن العين واحدة وهى الكثيرة لاتبقى ولا تذر)

أى الوجود الواحد الحق في مرتبة الجمع الأسائى إله ، وفي مرتبة الفرق مخلوق ، فليس
في الوجود غيره فإنه العين الواحدة ، وهى يعينه الكثيرة بالتعينات ، وهى نسب لا تحققها
بدونه فلا موجود إلا وحده (فالعلى لنفسه هو الذى يكون له الكمال الذى يستغرق جميع
الأمور الوجودية والنسب العدمية ، بحيث لا يمكن أن يفوته نعت منها ، وسواء كانت محمودة
عرفا وعقلا وشرعا أو مذمومة عرفا وعقلا وشرعا) أى العلى بالعلو الذاتى الحقيقى لا الإضافى ،
هو الذى له الكمال المطلق الشامل لجميع الكمالات الثابتة لجميع الأشياء ، وجودية كانت
أو عدمية ، محمودة من جميع الوجوه أو مذمومة بوجه ، فإن بعض الكمالات أمور نسبية
تكون بالنسبة إلى بعض الأشياء مذمومة ، كشجاعة الأسد بالنسبة إلى فريسته ، والكمال
المطلق هو الذى لا يفوته شئ من النعوت والأخلاق والأفعال ، وإلا كان ناقصا من تلك

(جمع) بين الحق والخلق وقل الحق عين الخلق (وفرق) بينهما وقل الحق ليس بخلق (فإن العين واحدة

وهى الكثيرة) فيقبل الجمع والفرق (لاتبقى) أنت في الجمع بعد الجمع بل فرقه (ولا تذر) أى لا تترك الجمع
في التفريق بل أجمع في عين التفريق وفرق في عين الجمع ، فإن من فرق فلم يجمع في عين تفرقه ولم يفرق في عين
جمعه فقد تفرق نظره فما ثمة إلا حيرة ، وهذا هو خلاصة ما ذكره تفصيلا ، ثم رجع إلى ما كان بصدده فقال
(فالعلى لنفسه) الخ (النسب للعدمية) الأمور الكلية الشاملة لجميع الموجودات كالوجود والحياة اه بالى .

الحيشية (وليس ذلك إلا لمسمى الله خاصة) أى ولا يكون ذلك العلو الذاتى والكمال المطلق ، إلا للذات الأحدى المتعين بالتعين الأول فى الحضرة الواحدة الجامعة للأسماء كلها ، وهو الاسم الأعظم الذى هو عين مسمى الله أو الرحمن ، باعتبار أحدى جميع الأسماء المؤثرة الفعالة لا باعتبار كثرتها (وأما غير مسمى الله خاصة مما هو محلى له أو صورة فيه ، فإن كان محلى له فيقع التفاضل لابد من ذلك بين محلى ومحلى ، وإن كان صورة فيه فتلك الصورة عين الكمال الذاتى لأنها عين ما ظهرت فيه ، فالذى لمسمى الله هو الذى لتلك الصورة) قوله : بما هو محلى له أو صورة بيان لغير مسمى الله باعتبار المشهدين المذكورين ، فإن شهود الواحد الحق فى الأعيان بوجب كونها محلى له ، فيكون له وجوه بحسبها ، ولا بد من التفاضل بين المحلى بحسب ظهوره ، وفى بعضها بجميع الأسماء كالإنسان الكامل ، أو بأكثرها كالإنسان الغير الكامل أو بأقلها كالجمادات وشهود الصور فى الوجود الحق بوجب أن يكون لكل واحدة من تلك الصور عين الكمال الذاتى الذى لكل أى لمسمى الله ، فإنها عين الذى ظهرت هى فيه فالذى لمسمى الله هو لها ، وفى بعض النسخ : فتلك الصورة عين الكمال الذاتى ، لأن كل صورة ظهرت فيه هى عينه فالذى له هو الذى لها ، وما فى المتن أوجه وأظهر ، والفاء فى قوله : فإن كان محلى له ، هى التى تأتى فى جواب أما الشرطية ، التى دخلت عليها خبر المبتدأ الذى هو غير مسمى الله (ولا يقال هى هو) باعتبار تعيينها وخصوصيتها (ولا هى غيره) باعتبار حقيقتها (وقد أشار أبو القاسم بن قسى) بفتح القاف وتخفيف السين وتشديد الباء (فى محله) أى فى كتابه المسمى بخلق النعاليين (إلى هذا بقوله : إن كل اسم إلهى يتسمى بجميع الأسماء الإلهية وينعت بنعتها ، وذلك هنالك أن كل اسم يدل على الذات وعلى المعنى الذى سبق له وبطله) أى سبق ذلك الاسم لذلك المعنى ، أى صيغ وأطلق على الذات باعتبار ذلك المعنى ، ويطلب فى ذلك المعنى ذلك الاسم ، أى يقتضيه ذلك ويطلب ذلك المعنى لأنه حقيقة الاسم (فمن حيث دلالة على الذات له جميع الأسماء ، ومن حيث دلالة على المعنى الذى ينفرد به يتميز عن غيره كالرب والخالق والمصور إلى غير ذلك ، فالاسم عين المسمى من حيث الذات ، والاسم غير المسمى من حيث ما يختص به من المعنى الذى سبق له)

(أو صورة فيه) أى أو كان غير مسمى الله صفة ظهرت فى مسمى الله ، هذا ناظر إلى أن صفات الله ليست عين ذاته من وجهه . (لأنها عين ما ظهرت فيه) وهو مسمى الله فكان لها العلو الذاتى لاتحاد الصفة مع الذات .

أى لا يقول أهل النظر هى هو ولا هى غيره ، وأما أهل الفقه فالواحد هو وهو غيره من جهتين (إلى هذا) أى كون الصفة ، والاسم عين الذات من وجهه وغيره من وجهه (وذلك هناك) أى وقال فى بيان هذا الكلام فى ذلك المقام الخ .

ظاهر غنى عن الشرح (فإذا فهمت أن العلى ما كرهناه ، علمت أنه ليس علو المكان ولا علو المكانة) أى إذا علمت أن العلى لنفسه أى بالعلو الذاتى ما ذكرناه ، علمت أن علوه ليس علو المكان ولا علو المكانة (فإن علو المكانة يختص بولاية الأمر كالسلطان والحكام والوزراء والقضاة وكل ذى منصب ، سواء كانت فيه أهلية ذلك المنصب أو لم تكن ، والعلو بالصفات ليس كذلك فإنه قد يكون أعلم الناس يتحكم فيه من له منصب التحكم وإن كان أجهل الناس ، فهذا أعلى المكانة بحكم التبعية ما هو على فى نفسه ، فإذا عزل زلت رفعة والعالم ليس كذلك) هذا دليل على الفرق بين العلو الذاتى والعلو التبعية الذى هو بواسطة المكان أو المكانة ، وقد بينه فى علو المكانة فإنه أرفع ليعلم منه الفرق بين الذاتى والتبعية ، وذلك أن العلو التبعية عرضى يزول يزوال متبوعه كما ذكر ، وأما الذاتى فلا يمكن زواله فيكون أعلى مراتب العلو وقد تمثل بالعلو الوصى الذى هو دونه ، فإنه إذا كان الوصف لازماً كان العلو ممتنع للزوال ، فمن كان أعلم كان أعلم بالصفة النفسية لا بالتبعية ، فما ظنك بمن هو أعلى بالذات ؟ قد يجتمع أنواعه من العلو بالذات والصفة والمكانة والمكان ، كما فى الحق تعالى ، فإن له أعلى المكانات والمرتبات وأعلى الأماكن ، وإن كان المكان فى حقه مجازاً كالعرش ، وأما علوه بالذات والصفات فظاهر ، وللإنسان الكامل أوفر نصيب منها كإدريس عليه السلام فى شرف ذاته وعلوها ، وكمال علمه ومكانة نبوته ومكانه ، فى قوله - ورفعتاه مكاناً علياً - اللهم أرزقنا حظاً وافراً ونصيباً كاملاً منها بفضلِكَ يا أرحم الراحمين .

(فص حكمة مهيمية فى كلمة إبراهيمية)

إنما خصت الكلمة الإبراهيمية بالحكمة المهيمية ، لأن التهميم من الهيمان وهو شدة الوله للذى هو العشق بأن تجلى له الحق بجلال جماله ، أى بكمال الذات الأحدية بجميع الصفات مع بقاء حجاب أنيته ، فهام لقوة انخيازه إلى المحبوب من كل وجه ، فلا ينحاز إلى جهة تعينه وتقيدته لما قبل من نور الذات جميع الصفات بقابلية العينية ، وهى معنى الخلة الدالة على تخلل المحبوب محبه وتخلق الحب بأخلاقه ، فإن إبراهيم خليل الله كان أول من كوشف بالذات ، ولولا بقية قابليته لارتفع عنه الهيمان الموجب لتركه أباه وولده وماله ، ولتحقق بالأحدية الموهوبة لمحمد حبيب الله عليه الصلاة والسلام ، فإنه تبعه فى الاتصاف بجميع الصفات مع

(أن العلى ما ذكرناه) وهو قوله فالعلى لنفسه (علمت أنه) أى أن العلو المسمى الله (ليس علو المكان ولا علو المكانة) أى ليس سبباً لعلو المكان والمكانة وإن وجدنا فيه بل سبب علوه ذاته ، فلو هما عين علوه الذاتى ، إذ ما من جملة الكمالات استغرق الذات بها ، فالعلو الذاتى هو المسمى الله خاصة (فإن علو المكانة) أى العلو الذى المكانة سبب له فى الدنيا (يختص) بما فى عالم الشهادة من جنس الإنسان فلا يتأتى قوله علو المكان بالعلو والعلو المكانة بالعلو بولاية الأمر أم باله .

كشف الذات، وصهقه بالتحقق بالأحادية الحقيقية بالبقاء بالحق بعد الفناء للثام بارتفاع البقية
دونه، ولهذا ورد في الصحاح « إن أول ما يكسى من الخلق يوم القيامة إبراهيم عليه السلام »
فإن أول من كملت به أحكام الوجوب في مرتبة الإمكان ، أى ظهر بالصفات الإلهية كلها
مع بقاء القابلية العينية بخلاف الخلقة المحمدية الموهوبة له كما ذكرها في خطبة قبل وفاته
بخمسة أيام ، وقال فيها بعد حمد الله والثناء عليه « أيها الناس ، إنه قد كان لى فيكم أخوة
وأصدقاء ، ولأى أبرأ إلى الله أن اتخذ أحدا منكم خليلا ، ولو كنت متخذاً خليلاً لاتخذت
أبا بكر خليلاً ، إن الله اتخذنى خليلاً كما اتخذ إبراهيم خليلاً ، أوتيت البارحة مفاتيح خزائن
الأرض والسماء ، فلما الحبة التى لقب بها حبيب الله ، كما رمز إليه في الحديث « إن الناس
إذا التجأوا يوم القيامة إلى الخليل أن يشفع لهم ، يقولون : أنت خليل الله أشفع لنا ، يقول لهم
إنما كنت خليلاً من وراء وراء ، وفيه أيضاً أن الناس يلتجئون إلى نبينا يوم القيامة حتى إبراهيم
عليه السلام وأنه شفيع الكل ، وسر ذلك أن كل واحد من النبيين له مقام الجمعية الإلهية ،
وهو مقام قاب قوسين أى جميع الصفات المبدئية والمعادية ، وامتاز محمد عليه الصلاة والسلام
بالتحقق بالأحادية المشار إليه بأو أدنى ، لاستواء حكم الظاهر والباطن فيه فختمه بالأحادية ،
وقد غلب على إبراهيم حكم الباطن فهام ، كما غلب على موسى حكم الظاهر فلك وعلا وقهر
(إنما سمي الخليل خليلاً لتخلله وحصره جميع ما تنصف به الذات الإلهية ؛ قال الشاعر :

قد تخللت مسلك الروح منى وبذا سمي الخليل خليلاً

كما يتخلل اللون المتلون فيكون العرض بحيث جوهره ، ماهو كالمكان والتمكن)
شبه اتصاف الذات بالصفات باتصاف الجوهر بالأعراض ، فإن حلول العرض في الجوهر
حلول سرياني لشمول العرض جميع أجزاء الجوهر بحيث لا يخلو جزء ما منه ظاهراً أو
باطناً ، بخلاف حلول التمكن في المكان كسريان السواد في الجسم ، وهو تشبيه المعقول
بالحسوس للتفهم ، وكذلك نفس التخلل في المحبة استعمال مبنى على التشبيه ، فإن اتصاف

اعلم أن التخلل عبارة عن السريان ، ومعنى سريان الحق في العبد وجود أثر ذاته وصفاته في وجود
العبد مع كون الحق منزها بجميع صفاته عن هذا الـكون ، لأن الاتحاد من كل الوجوه باطل عندهم ،
فلما نزل الحق نفسه منزلة العهد فأثبت لنفسه ماهو من خواص عبده ، فقال : « مرضت وجمعت » علماً أن
المريض والجائع ليس صورة العبد ، بل هو الروح المتصف بصفات الله تعالى ، الظاهر في صورة العبد
بالمهيكل المحسوس المشاهد ، فأثبت صفات المحدثات في الحقيقة لنفسه ، بل أثبت لأثر نفسه تنبهاً على أنه
واجب للتعظيم فإنه ظل الله تعالى ، فانه عظم ظله كما عظم نفسه فما قاله إلا تعظيماً للعباد ، فمن عاده فقد عاد
الحق ومن أشبهه فقد أشبع الحق على طريق « من أكرم عالماً فقد أكرمى » وهذا مخصوص بالإنسان
دون غيره ، لأن كمال ظهور الحق فيه لا غير ، لذلك لا يثبت لنفسه صفات سائر المحدثات ، ومعنى سريان
العبد في الحق إحاطته بجميع ما تنصف به ذات الحق بحسب استعداده ، فانظر بنظر الإنصاف كيف عادت
مسائل الفن بتوجيهنا إلى سيرتها الأولى سيرة الشريعة اه بالى .

للعبد بصفة الحق وحصره جميع صفاته ليس تخلا بمعنى الامتزاج ، بل هو محو صفات العبد بتجلى الصفات الإلهية له ، وقيامه بحق صفاته حتى يكون العبد مسمى بأسماء الله تعالى كما ذكر في حق إبراهيم عليه الصلاة والسلام ، وهى الكلمات التى ابتلاه الله بهن فآتمهن ، فقال له - إني جاعلك للناس إماما - فعنى الخلقة بالحقيقة ، ظهوره بصورة الحق فيكون الحق سمعه وبصره وسائر قواه ، فبه يسمع العبد وبه يبصر وتسمى هذه المحبة حب النوافل ، لكون الصفات الزائدة على ذات العبد ، ففناؤه في الحق بها حب النوافل أى الزوائد كأنه تخلل حضرات الأسماء الإلهية فتقرب به بصفات نفسه ، فكساه الله تعالى صفاته أو بالعكس لقوله (أو لتخلل الحق وجود صورة إبراهيم) وهو انصاف الحق بصفات إبراهيم وصورته ، بأن يعين بعينه فيضاف إليه جميع ما يضاف إلى إبراهيم من الصفات ، فيفعل الله تعالى ما يفعل إبراهيم ويسمع بسمعه ويرى بعينه وهو حب الفرائض ، إذ لا يوجد إبراهيم إلا به ضرورة انعدامه بنفسه (وكل حكم يصح من ذلك كما ذكر ، فإن لكل حكم موطننا يظهر به لا يتعداه) أى إنما يصح الحكم الأول وهو ظهور إبراهيم بصورة الحق ، في جناب الحق ومواطن قربه في الحضرة الإلهية وفي الدار الآخرة : والحكم الثانى وهو ظهور الحق بصورة إبراهيم من حيث تعينه في وجوده ، حتى تصدر عنه للصفات الخلقية وتنضاف إليه صفات النقص ، كالتأدى في قوله - يؤذون الله - والمكر في قوله - ومكر الله - والاستزاء في قوله - الله يستزى بهم - والسخرية في قوله - سخر الله منهم - بسبب تعينه بين العبد لا من حيث حقيقته ، وقد يضاف إليه صفات الكمال فكلا الحكمين في مواطن الحب ، كالرمى في قوله - ومارميت إذ رميت ولكن الله رمى - فإن هذا لا يضاف إليه ، والحكم به عليه قد يصح في موطن حب الفرائض والنوافل جميعا ، فقوله - ألا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات ، وأخبر بذلك عن نفسه ، وبصفات النقص وبصفات الذم (استشهد ومثال للقسم الثانى ، وقوله (ألا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق من أولها إلى آخرها) استشهد ومثال للحكم الأول ، كاتصاف العبد بالعلم والرحمة والكرم وأمثاله (وكلها حق له كما هى صفات المحدثات حق للحق) أى وجميع صفات الحق تعالى حق واجب ثابت للمخلوق ، لأن حقيقة المخلوق هو الحق الظاهر بحقيقته في صورة عينه وصفاته صفاته ، فهى حق للمخلوق من حيث الحقيقة ، وكذلك جميع صفات المحدثات حق واجب ثابت للحق تعالى فإنها شئونه ، وإذا كان وجود المحدثات وجوده الظاهر فيها فكيف بصفاتها ، وصفات المحدثات بدل من الضمير أو بيان ، فإنه يجرى مجرى التفسير كأنه قال كما هى ، أى صفات المحدثات حق للحق :

(وكلها) أى كل صفات الحق حق له ، أى ثابت للمخلوق ونعت بها ، ولولا تخلل العبد الحق لما صح هذا الحكم اه بالى .

(- الحمد لله - فرجعت إليه هواقب الثناء من كل حامد ومحمود) فإن الحمد صفة كمال من كمالاته تعالى يصدر منه حقيقة ، فإنه هو الظاهر في صورة الحامد ، مظهرا لكمال بالحمد والثناء الذي هو حقيقة لكل محمود هو عينه المتجلى في صورة ذلك المحمود لكمال الذي يستحق به الحمد (- وإليه يرجع الأمر كله - فعم لما ذم ، وحمد وما ثم إلا محمود أو مذموم) أما عمومها لما حمد فظاهر مما مر ، وأما عمومها لما ذم فإن الذم العقلي والعرفي والشرعي لا يترتب إلا على متعين نسبي ذاتا كان أو صفة ، باعتبار تعيينه ونسبته إلى متعين يوجب انعدامه أو انعدام كماله ، ولو انقطع النظر عن ذلك التعين النسبي ، انقلب مدحا وحدا بحسب الحقيقة وبحسب نسب أخرى أكثر من تلك النسبة ، كما أن الشهوة مذمومة والزاني والزنا مذمومان ، ولا شك أن حقيقة الشهوة هي قوة الحب الإلهي الساري في وجود النفس وهو محمود بذاته ، ألا ترى أن العنة كيف ذمت في نفسها ، وكذا الزاني باعتبار أنه إنسان ، والزنا باعتبار أنه وقاع فعل كمال لو لم يقدر الإنسان عليه كان ناقصا مذموما ، فالشهوة باعتبار حقيقتها التي هي الحب ، وباعتبار تعيينها في الصورة الذكورية أو الأنثوية ، وكونها سبب حفظ النوع وتوليد الملل وموجة اللذة كمال محمود ، وكذا الزنا باعتبار قطع النظر عن هذا العارض كان محمودا في نفسه وبسائر النسب ، فانقلب الذم حمدا في الجميع ولم يبق توجه الذم إلا على عدم طاعة الشهوة للعقل والشرع وترك سياستها لها ، فكونها مذمومة إنما هو بالإعراض عن حكمها ، حتى أدى فعلها إلى انقطاع النسب والتربية والإرث واختلال النظام بوقوع المرح والمرج وهو فتنه ، وكلها أمور عدمية راجعة إلى اعتبار التعين الخلق ، وجهة الإمكان وصفات الممكنات باعتبار عدميتها ، وإلا فالوجود والوجوب وأحكامها كلها محمودة ، والأمر حمد كله :

(اعلم أنه ما تخلل شيء شيئا إلا كان محمولا فيه ، فالتخلل : اسم فاعل محجوب ، بالتخلل : اسم مفعول ، فاسم المفعول هو الظاهر ، واسم الفاعل هو الباطن المستور) المتخلل : هو النافذ في الشيء المتغلغل في جوهره كالماء في الشجر ، ولا شك أن ذلك الشيء حامل له ظاهر ، والمحمول مستور فيه باطن (وهو) أي المتخلل (غذاء له) أي لما يتخلله (كالماء يتخلل الصوفة فتربو به وتوسع) .

قوله (فإن كان الحق هو الظاهر فالتخلل مستور فيه ، فيكون الخلق بجميع أسماء الحق ، سمعه وبصره وجميع نسبة وإدراكاته وإن كان الخلق هو الظاهر فالخلق مستور باطن فيه ، فالخلق سمع الخلق وبصره ويده ورجله وجميع قواه ، كما ورد في الخبر الصحيح) إشارة

(وإدراكاته) عطف بيان لقوله (جميع أسماء الحق) هذا نتيجة قرب الفرائض ، ففاهد العبد ذلك المقام في معرفة وجوده الوجود الحق ، ويرى أن الحق يسمع به وببصره ، وكأن الأحكام كلها للحق لكن بسبب العبد ، وهذا إذا تجلى الله لعباده باسمه الباطن ، وحينئذ كان العبد باطنا والحق ظاهرا له (وإذا كان الخلق هو الظاهر ، فالخلق مستور وباطن فيه) أي في الحق ، فالحق سمع الخلق وبصره ويده اه بالـ .

إلى مقامى قربات الفرائض والنوافل ، فإن الأصل هو الحق الواجب ، فهو الفرض ، والخلق : هو النفل الزائد ، فإذا كان الحق ظاهرا كان الخلق متخللا محمولا فيه خفيا ، وكان جميع أسماء الحق وصفاته ، كسمعه وبصره وسائر قواه وجوارحه ، كما قال عليه الصلاة والسلام : « إن الله قال على لسان عبده سمع الله لمن حمده وقال هذه يد الله وأشار إلى يده » وقال تعالى : « ولكن الله رى - واليد يد محمد عليه الصلاة والسلام ، وقد نقي عنه الرى حيث قال - وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى - وذلك قرب الفرائض ، وإن كان الخلق ظاهرا كان الحق متخللا محمولا فيه مستورا ، فكان سمع العبد وبصره وجميع جوارحه وقواه كما جاء فى الحديث وذلك قرب النفل ، وكلا الأمرين جائز فى إبراهيم كما ذكر (ثم إن الذات لو تعرت من هذه النسب لم تكن لها ، وهذه النسب أحدثها أعياننا فنحن جعلناها بما أوهيتنا لها فلا يعرف حتى نعرف ، قال عليه الصلاة والسلام : « من عرف نفسه فقد عرف ربه » وهو أعلم الخلق بالله) يعنى إن الذات الإلهية لا تثبت لها الصفات والنسب الأسمائية إلا بثبوت الأعيان ، فإن الصفات تسب والنسب لا تثبت بدون المنتسبين ، فالإلهية لا تثبت إلا بالمألوهية ، والربوبية بالمربوبية ، وكذا الخالقية والرازقية وأمثالها ، ولا يعرف أحد المتضايفين إلا بالآخر ، ولذلك علق عليه الصلاة والسلام معرفة الرب بمعرفة المربوب .

(فإن بعض الحكماء وأبا حامد ادعوا أنه يعرف الله من غير نظر فى العالم وهذا غلط ، نعم تعرف ذات قديمة أزلية لا تعرف إنها إله حتى يعرف المألوه ، فهو الدليل عليه) أبو حامد هو الغزالى رحمه الله ، والمراد أن الذات الموصوفة بصفة الألوهية لا تعرف إلا بالمألوهية كما مر ، بل العقل يعرف من نفس الوجود وجود الواجب وهو ذات قديمة أزلية ، فإن الله بالذات غفى عن العالمين لا بالأسماء ، فالمألوه هو الدليل على الإله (ثم بعد هذا فى ثانى حال يعطيك الكشف ، وأن الحق نفسه كان عين الدليل على نفسه وعلى ألوهيته ،

(وهذه النسب) أى الصفات الإلهية التى ثبتت للحق كالتعالى والرازق ، إلى غير ذلك من الصفات الإضافية ، فلا يعلم الحق من غير نظر إلى العالم .

(ثم بعد هذا) أى بعد معرفتك الحق بالمالم ، وهو أول مرتبة فى العلم باقى لأنه استدلال من الأثر إلى المؤثر ، ولا توقف له على الكشف) فإن الاستدلال المذكور يوصل إلى هذا الكشف ، على معنى أنه استدلالنا بوجودنا الخارجى إلى أعياننا الثابتة لأنه أثرها ، واستدلالنا بأعياننا على ألوهيته ومعنى صفات الله وأسمائه ، واستدلالنا بأسمائه وصفاته على ذاته تحت مرتبة الاستدلال (ثم يعطيك الكشف) أى أعياننا الثابتة بين الصفات وأنها عين الذات ، فكان الحق نفسه عين الدليل على نفسه وعلى ألوهيته ، فإذا كان الحق عين (الدليل) كان نفس الحق دليلا (على نفسه وعلى ألوهيته) لا للعالم بل للعالم مرآة لفيضه الوجود فيه بالتجلى الأسمائى كالمرآة ، فإن المرآة ليست دليلا على وجود الرأى ، بل الدليل هو الصورة الحاصلة فيها من الرأى التى هى عين الرأى ، فكان الرأى عين الدليل على نفسه ، فلا تحصل له هذه المعرفة لأن المعرفة فى الحضرة فرع المعرفة بنفس الحضرة ، ومن لم يعرف الحضرة لم تكن الحضرة مرآة له ، ولم تظهر له الصور فيها حتى تحصل المعرفة اه باله .

وأن العالم ليس لإتجليه في صور أعيانهم الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه ، وأنه يتنوع ويتصور بحسب حقائق هذه الأعيان وأحوالها ، وهذا بعد العلم به منا أنه إلهنا) يعنى أنه لما هداه العقل أنه لا بد من وجود واجب بذاته غنى عن العالمين انكشف عليه إن ساعده التوفيق ، أن ذلك الوجود الحق الواجب هو المعجلى في صور أعيان العالم بذاته ، وأن أول ظهوره هو تجليه في الجوهر الواحد والعين الواحدة المرتسمة بصور الأعيان الثابتة العلمية كلها ولا وجود لها إلا به ، فهى به موجودة أزلا وأبدا ، وينسب إليها بنفس أسمائه ، بل التعينات العينية كلها صفاته وبها تتميز أسماءه وتظهر الإلهية بظهورها به في صور العالم ، فهو الظاهر في صورة للعالم والباطن في صور أعيانه والعين واحدة في ظهورها ، فذلك عين الدليل على نفسه ، وبعد علمنا به منا أنه إله لنا ، علمنا أنه يتنوع ويتصور بحسب حقائق هذه الأعيان وأحوالها فلإنها هو لا غيره ، وقوله : إنه إله لنا بدل منه الضمير في به ، أى بعد العلم بأنه إله لنا (ثم تأتى الكشف الآخر فتظهر لك صورنا فيه ، فيظهر بعضنا لبعض في الحق ، فيعرف بعضنا بعضا ويتميز بعضنا عن بعض) الكشف الأول : هو الفناء في الحق ، لأن الشاهد والمشهود في ذلك الكشف ليس إلا الحق وحده ويسمى الجمع ، والكشف الثانى : هو البقاء بعد الفناء ، فيظهر في هذا المقام صور الخلق ، ويظهر بعض الخلق للبعض في الخلق ، فيكون الحق مرة للخلق ، هلى أن الوجود الواحد قد تكثر بهذه الصور الكثيرة ، فالحقيقة حق والصور خلق ، فيعرف بعض الخلق بعضا ويتميز البعض عن بعض في هذا الشهود (فنا من يعرف أن في الحق وقعت هذه المعرفة لنا بنا ، ومنا من يجهل الحضرة التى وقعت فيها هذه المعرفة بنا ، أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين) أى فنا المكاشف بالكشف الثانى ، من لا يحتجب بالخلق عن الحق فيعرف الكثرة الخلقية في عين الحقيقة الأحدية الحقية وهو أهل الكمال ، لا يحجبهم الجلال عن الجمال والجمال عن الجلال ، فإن الكشف الأول جمالى محض ، لا يشهد فيه صاحبه إلا الجمال وحده ، والصور العينية وأحوالها وتعيناتها أسماءه وصفاته ، فهو محجوب بالجمال عن الجلال : ومنهم أى ومن أهل الكشف الثانى ، من يحتجب بالجلال عن الجمال فبخيل الحضرة بحسب الخلق غيره فيحتجب بالخلق عن الحق ، أعوذ بالله من الضلال بعد الهدى ، ولاظن أن الوجود العيني في الظاهر عين الوجود الغيبي في الباطن حقيقة ، فتحسب أن الأعيان قد انتقلت من العلم إلى العين أو بقيت هناك ، والوجود الحق ينسحب عليها فيظهر آثارها ورسومها ، أو هى مظاهر موجودة ظهر الحق فيها ، بل الأعيان بواطن الظواهر ثابتة على معلوميتها ، وبطونها أبدا قد تظهر وتختفى ، فظهورها باسم النور ووجودها العيني للظاهر وبقاؤها على الصورة العلمية الأزلية الأبدية ووجودها الغيبي ، فهى في حالة واحدة ظاهرة وباطنة بوجود واحد حق ؟

(وبالكشفين معا ما يحكم علينا إلا بنا ، لابل نحن نحكم علينا بنا ، ولكن فيه)
الحق أن لا يحكم علينا إلا بما فينا من أحوال أعياننا ، بل الحاكم والمحكوم عليه واحد
كما مر ، فنحن نحكم على أعياننا الظاهرة بما فيها من حيث هي باطنة ثابتة بالتعين العلمى ،
فى الوجود الحق المطلق (فلذلك قال - فله الحجة البالغة - يعنى على المحجوبين ، إذا قالوا
للحق لم فعلت بنا كذا وكذا بما لا يوافق أغراضهم) فيقول على لسان المالك - لقد جئناكم
بالحق - أى بالذى هو مقتضى أعيانكم والذى سألتوه بلسان استعدادكم ، كقوله - وما ظلمناهم
ولكن كانوا هم الظالمين - (فكشف بهم عن ساق) وفى نسخة : فيكشف لهم الحق عن
ساق (وهو) شدة الأمر الذى اقتضاه أعيانهم على خلاف ما توهموه ، وهو (الأمر الذى كشفه
العارفون هنا ، فيرون) هناك بالحقيقة رأى العين (أن الحق ما فعل بهم ما ادعوه أنه فعله)
بل فعلوه بأعيانهم وأنفسهم (و) يتحققون (أن ذلك منهم فإنه ما علمهم إلا على ما هم عليه)
فى حال ثبوت أعيانهم (فتندحض حجتهم وتبقى الحجة لله البالغة : فإن قلت : فما فائدة
قوله - فلو شاء لهداكم أجمعين - قلنا لو شاء ، لو حرف امتناع لا امتناع ، فما شاء إلا ما هو
الأمر عليه) معنى السؤال : أن المشيئة الأولى الذاتية التى اقتضت الأعيان اقتضت ضلال
الضال وهداية المهتدى ، فكان قولهم - لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا - قولاً حقاً ،
وقوله تعالى - فلو شاء لهداكم أجمعين - مقرر له ، فكيف يقوم جواباً لهم ، ومعنى الجواب
أن لو حرف وضع للملازمة مع امتناع التالى الذى هو وجود الهداية فيستلزم عدم مشيئته
الذاتية الأقدسية الموجبة لتنوع الاستعدادات ، فما شاء إلا هداية البعض وضلال البعض
على ما هو الأمر عليه ، وأما قولهم - لو شاء الله ما أشركنا - فهو كقول أمير المؤمنين على
رضى الله عنه ، حين سمع قول الخوارج : لا حكم إلا لله : كلمة حق يراد بها باطل ، فإن
المشركين لما سمعوا قول المؤمنين ما شاء الله ، كأن قالوا ذلك تعنتاً وإلزاماً لاعتناق عقيدة وعلم
وإلا كانوا موحدين ، ولذلك قال تعالى فى جوابهم - قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا
إن تتبعون إلا الظن - وقال ولو شاء الله ما أشركوا - (ولكن عين الممكن قابل للشيء
ونقيضه فى حكم دلائل العقل ، وأى الحكيم العقوليين وقع ذلك هو الذى كان عليه الممكن

(وبالكشفين معا) يحصل لنا العلم ، بأنه (ما يحكم علينا إلا بنا) بسبب طلبنا ذلك الحكم منه لكن
يظهر ذلك الحكم فينا هذا ناظر إلى الكشف الأول (لا) أى لا يحكم الحق بحكم من الأحكام علينا (بنا
بل نحن نحكم علينا بنا) أى الحاكم علينا بنا نحن (ولكن) ذلك الحكم يظهر (فيه) أى فى رآة الحق هذا
ناظر إلى الكشف الثانى ، فإن جمع بينهما بحيث لا يحجب أحدهما عن الآخر فهو الواسل إلى درجة الكمال
فى رتب العلم بالله (ولذلك) أى ولأجل أن كون الحكم علينا منا لا من الله ، وأن ما فعل الله بنا إلا ما نحن
أفعل بأنفسنا (قال تعالى - فله الحجة البالغة -) فأمكن عند العقل هداية كل ممكن ، لأن العقل فاسرهن
لإدراك الشيء على ما هو عليه ، فجاز أن يكون الشيء الواحد متعناً فى نفسه ، ويمكننا عند العقل (وأى الحكيم
العقوليين) من الهداية وهدما (وقم ذلك) الحكم العقول (هو الذى كان عليه الممكن

في حال ثبوته) أى لكن عين الممكن من حيث هو فرد من نوع قابل للتقيضين ، كالهداية والضلالة بالنسبة إلى كل فرد من أفراد الإنسان قابل لها بحسب النظر العقلى ، وأى التقيضين الذى وقع من كل فرد فهو الذى كان عليه الممكن في حال ثبوته (ومعنى هداكم لين لكم الحق) على ما هو عليه الأمر الإلهى في نفسه (وما كل ممكن من العالم) أى من الأفراة الإنسانية (فتخ الله عين بصيرته لإدراك الأمر في نفسه على ما هو عليه ، ففهم العالم والجاهل فما شاء الله فما هداهم أجمعين) لأن الحكمة اقتضت تنوع الاستعدادات لتنوع الشئون المختلفة (ولا يشاء وكذلك إن يشاء) حال وجودهم في المستقبل (فهل يشاء هذا ما لا يكون) لما قلنا أنهم حال وجودهم لا يمكن أن يكونوا إلا على ما هم عليه ، أعيانهم الثابتة في العدم ، فلا يقع الممتنع فلا يشاءه (فشيئته أحدية التعلق) أى لا تتغير عما اقتضاه ذاته - لا تبدل لكلمات الله - (وهى نسبة تابعة للعلم ، والعلم نسبة تابعة للمعلوم ، والمعلوم أنت وأحوالك) أى في حال عينك الثابتة في الأزلى (فليس للعلم أثر في المعلوم) فإن حال المعلوم أعطى العلم ، فلا يؤثر العلم فيه (بل للمعلوم أثر في العلم ، فيعطيه من نفسه ما هو عليه في عينه ، وإنما ورد الخطاب الإلهى بحسب ما تواطأ عليه المخاطبون ، وما أعطاه النظر العقلى) أى إنما خاطب الله تعالى عباده على قدر فهمهم ، وما توافق عليه العموم مما هو مبلغ عقولهم وعاموهم بالنظر العقلى من كمال قدرته وإرادته ، وإنه أوشاء لهدى الجميع لكونه فعلا لما يريد (ماورد الخطاب على ما يعطيه الكشف) فإن الحكمة الإلهية اقتضت التدبير على النظام المعلوم ، فلا بد من احتجاب البعض بل الأكثر بحجب الجلال ، ليختاروا من الأمور ما يناسب استعدادهم ، ويتحملوا المشاق والمتاعب في تدابير المعاش ومصالح نظام العالم ، فيسبب صلاح الجمهور ، والتدبير إنما يكون ويتيسر عند الاحتجاب عن سر القدر (ولذلك كثر المؤمنون وقل العارفون أصحاب الكشف) فلأنهم المطلعون على سر القدر وأحوال العالم ، فلا يباشرون التدبير بعد العثور على التقدير (وما منا إلا له مقام معلوم) فن كان مقامه الوقوف مع العقل والمعقول في حال عينه فله التدبير لا يتعداه ، ومن أعطاه عينه الوقوف على سر القدر بالكشف فلا يعترض على الله بالجهل ، ولا يعترض لتدبير تغيير القدر (وهو) أى اختصاص كل واحد منا بمقام معلوم لا يتخطاه ، هو هذا المعنى

في حال ثبوته) فلا يمكن الهداية في استعداد كل أحد فلا يشاء إيمانه ولما حقق الآية على التفسير ؛ شرح تأويلها وتطبيقها على حاصل الكشفين ؛ (ومعنى هداكم لين لكم) أجمعين ما هو الأمر عليه كايين بعضكم لاقتضاء استعداد ذلك اه (ولا يشاء) هداية الكمل في الماضى والمستقبل (وكذلك) أى مثل لو شاء (أن يشاء) أى في الاستقبال ولو شاء في السؤال والجواب غاية أن لو شاء ما لم يكن اه بالى ، (ماورد الخطاب) ولا لفات نصيب أرباب المعقول من الخطاب الإلهى لعدم وقاء استعدادهم بذلك اه (ولذلك) لعدم ورود الخطاب على ما يعطيه الكشف (كثر المؤمنون وقل العارفون) اه بالى .

(ما كنت به في ثبوتك ظهرت به في وجودك) كقوله تعالى - مثل الجنة التي وعد المتقون تجزى من تحتها الأنهار - أى هذا الكلام (هذا إن ثبت أن لك وجوداً) أى باعتبار تعينك ، فإن التعين هو الذى سوغ نسبة الوجود الخاص الإضافى إليك ، (فإن ثبت أن الوجود للحق) كما هو على الحقيقة (لالك) ، فالحكم لك بلا شك في وجود الحق (باعتبار عينك وما هي عليه (وإن ثبت أنك الموجود) بالحقيقة بوجود إفاضة الحق عليك وأوجدك به في الخارج وأنت موجود في عالم الغيب بوجود علمي هو وجود عينك الأزلى (فالحكم لك بلا شك ، وإن كان الحاكم الحق) الذى أوجدك على الصفة التى أنت عليها في الوجود الخارجى فإن حكم الله هو الذى أعطاه عينك ، فقوله : وإن كان الحاكم الحق ، شرط محذوف الجزاء ، لدلالة قوله : فالحكم لك بلا شك عليه ، وقوله (فليس إلا إفاضة الوجود عليك) كلام كالنتيجة لازم الشرطية المذكورة ، أى لزم أنه ليس للحق إلا إفاضة الوجود عليك لا الحكم ، والحكم لك عليك ؛ ويجوز أن يكون جواب الشرط قوله : فليس له إلا إفاضة الوجود عليك ، أى وإن كان الحاكم في إيجادك الحق بقوله كن ، فليس له إلا إفاضة الوجود عليك ، والحكم بكيفية لك عليك (فلا تمد إلا نفسك) أى إن اقتضت عينك الكمال والكشف والمعرفة بمحققة الأمر على ما هو عليه ، فلها صورة شأن من الشئون الإلهية الأزلية (ولا تدم إلا نفسك) إن اقتضت النقص والحجاب (وما بقى للحق إلا حمد إفاضة الوجود لأن ذلك له لالك) فإن الوجود ليس إلا له في الحقيقة أزلاً وأبداً ، والحكم ما هو فيك أزلاً من حيث إنك حقيقة من حقائق الجمع الإلهي ، وصورة من معلوماته وشئونه (فأنبت غذاؤه بالأحكام) لأن الوجود الحق إنما يظهر بصور أحكام عينك وهى تخفى فيه ، فقد تغذى بصورة عينك الثابتة وجوده الذى ظهر (وهو غذاؤك بالوجود) لذلك تظهر بوجوده ، ووجوده يخفى في صورة عينك الظاهرة ، فقد تغذيت بوجوده الذى ظهرت به (فتعين عليه) حكم عينك في الأزل وهو الحكم (مانعين عليك) من حكمه عليك في هذا الوجود الظاهر (فالأمر منه إليك) أى هنا (ومنك إليه) أى في الأزل ابتداء ، وفي بعض

(فالحكم لك بلا شك) أى فإن كنت معدوماً باقياً في حال عدوك والظاهر الحق في مرآة وجودك ، فأنبت تحكم على الله بما في عينك (في وجود الحق) ، وإن ثبت أنك الموجود (هذا هو القسم الأول أورده لبيان أحكامه فالحكم لك بلا شك أم) (والحكم لك عليك) على كلا التقديرين غير إفاضة الوجود ، وذلك أيضاً من طاك من الله ولولا طلبك لما أفاض أم (فلا تمد) عند ورود الحكم الملائم لطبعك (إلا نفسك) وبذلك تفرق (ولا تدم) عند ورود الحكم الغير الملائم لطبعك (إلا نفسك) أم (حمد إفاضة الوجود) وبذلك تفرق الرب من العبد (لأن ذلك له لالك) بل هو أيضاً يحصل لك من الله بطلب عينك (فأنبت غذاؤه بالأحكام) هذا ناظر إلى أن الوجود للحق ظهر في مرآة العبد أم بالى (وهو غذاؤك بالوجود) هذا ناظر إلى أن الوجود للخلق ، لكنه ظهر في مرآة الحق أم .

(ولما بين المقامين أى كون الحق ظاهراً والعبد باطناً ، وكون العبد ظاهراً والحق باطناً ، أدرج نتائج المذكورات مع المعاملات والمجارات بين الحق والعبد في الآيات تسهيلاً للطلابين ، فقال :

اللسخ : وهو حكمك بالأمر منه إليك ومنك إليه ، فالضمير لما تعين ، أى قولك أوجدنى على هذه الصفة بقل كن كذلك ، فأمرك بما أمرت به ، وهو حكمك عليه بحكمه عليك (غير أنك تسمى مكلفا اسم مفعول ، وما كلفك إلا بما قلت له كلفنى بحالك وبما أنت عليه ، ولا يسمى مكلفا اسم مفعول إذ لا كلفة عليه ؛ كما لا تسمى مكلفا) اسم فاعل ؛ لأن الفعل والحكم والتأثير له بالأصالة ، فلانها من أحكام الوجوب الذاتى ، والانعقاد والتأثر والقبول لك بالافتقار الذاتى الأصلى ، فحكمك بما هو من حيث أنك حقيقته لا غيره :

(فيحمدنى وأحمده ويعبدنى وأعبده)

أى يحمدنى بإظهار كماله وإيجادى على صورته ، وأحمده بإظهار كالاته وحسن طاعنى إياه ، ويعبدنى بتهيئة أسباب بقائى ونمائى ، وإجابتنى لما سألته بلسان حالى ، كما قال عليه الصلاة والسلام حين قال له أبو طالب : ما أطوع لك ربك يا محمد ، وأنت يا عم ما أطعته إن أطعته أطاعك ، والطاعة من جملة العبادة ، وأعبده بامتثال أوامره وقبول ما كلفه من التخلق بأخلاقه ، والانتصاف بأوصافه :

(فى حال أقربه وفى الأعيان أججده)

أى بالوجود والقول والفعل أقرب به بلسان الحال والمقال ، فإن الموجودات كلها بوجودها شاهدة بوجوده ، وبتعيينها بوحده ويخوضها بصفاته ، وكل إنسان يقر به ، فلماذا تجلى فى صورة عين من الأعيان يمجده :

(فيعرفنى وأنكره وأعرفه فأشهد)

أى يعرفنى فى كل الأحوال وأنكره فى صور الأكوان الهادئة ، وأعرفه فأشهد بهما وتفصيلا ، فإن المعرفة والشهود من مقتضى غيبى منه ، وذلك من فضله وعطائه :

(فيحمدنى) لأن أحكامه ترى فى ، هذا ناظر إلى كون العبد باطنا والحق ظاهرا (وأحمد) لأن وجودى وأحكامى ترى به هذا ، ناظر إلى العبد ظاهر ، والحق باطن ، وكذلك (فيعبدنى) فإنى مرب أحكامه ، فكان مريوب من حيث ظهور أحكامه فى ، ناظر إلى أن العبد باطن والحق ظاهر (فأعبد) فإنى مريوب له من حيث الوجود والأحكام ، ناظر إلى أن العبد ظاهر والحق باطن ، فلا يمكن أداء هذه الثبات إلا بهذه المبارات لضيق المقام ، ولا يلزم منها ترك الأدب ، وقد أشار إليه بقوله (العبد رب والرب عبد) هذا إذا كان العبد باطنا والحق ظاهرا وبالعكس ، ياليت شمرى من المكلف (فى حال) أى فى حال ظهور الحق وبطلون (أقربه وفى الأعيان) أى فى حال ظهورى وبطلونه عني (أججده فيعرفنى) فى الأعيان (وأنكره) فيها لعدم علمى به فى الأعيان لظهور الأعيان فى مرآة الحق ، فكان هو مخفيا بالأكوان فقوله : أنكره ، ناظر إلى قوله أججده (وأعرفه) فى حال ظهوره وبطلون (وأشهد) أى أقربه فى الحال لأن المعرفة تقتضى الإقرار ، كما أن عدمه يقتضى الإنكار اه بالى :

(فاني بالغنى وأنا أساعده وأسعده)

أى كيف غناه بجميع الأسماء والصفات عنا ، فإن النسب السماوية والألوهية والربوبية والموجدية ، تتوقف على المألوهية والربوبية وقبول الإيجاد كما مر ؛ وذلك التوقف هو المساعدة والإسعاد وحسب تأنى القابل للإيجاد ، والمظهرية إسعاد للموجد والظاهر فى المظهر ، قال تعالى - إن تنصروا الله ينصركم - والنصر هو المساعدة والإسعاد فى تحقيق الربوبية :

(لذلك الحق وأجدنى فأعلمه فأوجده)

أى أوجدنى بالظهور بإيجاده ، وجعله إياى موجودا أو واجدا له ، فأعلمه بمعرفتى إياه ، فأوجده فى العلم صورة مطابقة لما هو عليه فى العين :

(بدأ جاء الحديث لنا وحقق فى مقصده)

جاء فى الحديث المروى عنه عليه الصلاة والسلام حكاية عن الله تعالى (قد مثلونى بين أعينهم) أى أوجدوا مثالى ، رأى أعينهم علما وشهودا ، فمن صبح علمه بالله وشهوده لله فقد أوجده فى علمه ، ومعنى حقق فى مقصده تحقيق فى ذاتى طلبه ، أى مطلبه بوجود مطلوبه فى (ولما كان للخليل عليه السلام هذه المرتبة التى بها سمى خليلا) أى لما تخلل إبراهيم عليه السلام ، بسعة استعداده وقابليته جميع الاستعدادات الإلهية ، حتى ظهر به الحق أى بجميع أسمائه ، وخفى إبراهيم عليه السلام فيه ، كالرزق فى المرزوق وصار غذاء للحق ، وكذلك تخلل الحق أنية إبراهيم وسرى فى جميع حقائقه وقواه ودراتب وجوده ، حتى ظهر إبراهيم به وخفى الحق فيه ، وصار غذاء لإبراهيم (لذلك من القرى) أى ظهر من تلك الحال عليه وهلبت حتى أثرت فيه فى الخارج ، فانتشر سر حقيقته ومقامه على ظاهر حاله فسن القرى وغذى الخلائق من كل باد وحاضر ووارد وصادر ، بحكم خاله ومقامه (وجعله ابن مسرة) الجبلى (مع ميكائيل) ملك (للأرزاق) وقال : إن الله آخى بينه وبين ميكائيل . وقد اختلف الباقدون فى مرافقة الأنبياء الذين مع حملة العرش يوم القيامة ، فإنهم يومئذ ثمانية ، منهم الملائكة الأربعة : جبرائيل ، وميكائيل ، وإسرافيل ، وعزرائيل (وبالأرزاق يكون تغذى المرزوقين . فإذا تخلل الرزق ذات المرزوق بحيث لا يبقى فيه شيء إلا تخلله)

(فاني بالغنى) عنى من جميع الوجوه (و) الحال (أنا أساعده) بإظهار كالاته على حسب استعدادى

هذا ، ناظر لإلا كون العبد باطنا والحق ظاهرا (وأسعده) بإظهار وجودى وكالاتى فيه فيساعدنى ، نظرا لى أن العبد ظاهر والحق باطن (لذلك) أى لأجل إسمادى إياه (الحق أوجدنى) أفيت الوجود لى نظرا لى أن العبد ظاهر والحق باطن (فأعلمه) بهذا الوجود (فأوجده) أفيت هذا الوجود له كما أفيت لى ، نظر لى أن العبد باطن والحق ظاهر (بدأ جاء الحديث لنا) .

قوله « خلقت الجن لأهرف » (وحق فى مقصده) حقق على بناء للأفعل ، والمقصود المقصود الخ ، ولأجل هذه المرتبة (جملة ابن مسرة) بتشديد الراء المهمة من كبار أهل الطريقة ، قال : ميكائيل وإبراهيم للأرزاق أم باله .

فلأن الغذاء يسرى في جميع أجزاء المتغذى كلها) هذا التشبيه للخلطة بالتغذى كما ذكره ، فإن المتخللين يتخلل كل منهما بجمعية وجوده وأحدية جمعه حقيقة بالآخر ، كالغذاء السارى بحقيقته في جميع أجزاء المتغذى (وما هنالك أجزاء ، فلا بد أن يتخلل جميع المقامات الإلهية المعبر عنها بالأسماء ، فتظهر بها ذاته جل وعلا) إشارة إلى الفرق بين المشبه والمشبه به ، فإن الحق الذي تخلله إبراهيم ليس بذى أجزاء ، فجعل الأسماء الإلهية في العقود بمثابة الأجزاء في المتغذى ، فلا بد أن يظهر الحق في صورة إبراهيم : بجميع أسمائه وصفاته ، فيختفى إبراهيم عليه السلام فيه .

(فنحن له كما ثبت أدلتنا ونحن لنا)

لما ثبتت أدلتنا العقلية لأنا ملوكه ، وأدلتنا الكشفية أن صور أعياننا صفاته ، وصفاتنا أسماؤه ، ونسبة الذاتية وشؤون وجوداتنا الظاهرة وأنياننا وجوده ، ونحن من حيث أماننا لنا فإننا من هذه الحشية حقائق موجودة في الغيب ، وأشخاص قائمة بأنفسها لاحكم علينا إلا ما :

(وليس له سوى كوني فنحن له كنعن بنا)

أي ليس له كون يظهر به إلا الإنسان الجامع الكامل والإنسان المفصل وهو العالم ، فنحن له في ظهوره بنا ومظهر يتناله ، كنعن بنا بأعياننا أو حقائقنا ، ونحن له بوجوداتنا وأنياننا كنعن بنا بأعياننا وخصوصياتنا وأحكامنا ، ودخول الكاف على الضمير المرفوع المفصل لأن المراد به الكلام أي نحن له كلام مثل هذا الكلام ، وهو نحن بنا أي نحن من وجه قائمون به عباد له ومظاهر ، ومن وجه قائمون بأنفسنا حاكمون علينا ، وفسر هذا المعنى بقوله :

(فلي وجهان هو وأنا وليس له أنا بأنا)

(أجزاء المتغذى كلها) فوجب للخليل بهذه المرتبة أن يسرى الحق (وما هنالك) أي في الحق (أجزاء) إذ هي محال عليه بل فيه أسماء وصفات (فلا بد أن يتخلل جميع المقامات الإلهية) ويجوز أن يكون ، فإذا للشرط وجوابه فلا بد ، فإذا كان الأمر كما قلنا فنحن له كما ثبتت أم .

قوله (فنحن له) هذا ناظر إلى أن المتخلل اسم فاعل وهو العبد ، والمتخلل اسم مفعول هو الحق ، فيكون العبد غذاء الحق . قوله (ونحن لنا) ناظر إلى عكس الأمر المذكور فيكون الحق غذاء العبد (فنحن له) ناظر إلى تخلل العبد وجود الحق وكون العبد غذاءه (كنعن بنا) ناظر إلى تخلل الحق وجود العبد وكون الحق غذاءه فمناه كما أن الوجود في مقام نحن له للحق لانا ، وهو مقام كون العبد ياطنا والحق ظاهرا كذلك في مقام نحن لنا وهو عكس الأمر الوجود للحق لانا ، وبهذا المعنى صرح بقوله (وليس له سوى كوني) فأثبت أن الوجود له في هذا المقام أيضاً فإذا ثبت في حقنا نحن له ونحن لنا أم بال .

(فلي وجهان هو) فبهذا الوجه كنعن لنا فلا تميز لنا لأن العين تابع للوجود والوجود له لانا (وأنا) وبهذا الوجه كنعن لنا فسكان الحق هيناً بإفادته للوجود علينا فنحن لنا لكن به ، وأما أنية الحق وهي به لانا فصار تمييزاً بسبب الحق (فليس له أنا بأنا) أي ليس تميز الحق بسببنا لأن الذين تبع الوجود وكان وجوده

يعنى أن الإنسان الكامل ذو وجهين : وجه إلى الحق وهو هويته الباطنة التي هو بها حق ، ووجه إلى العالم وهو أنانيته الظاهرة التي هو بها خلق ، فلإنسان به الهوية والأنانية ، وليس للحق بالإنسان الأنانية ، إذ ليس له من حيث الهذبة الخلقية أنا بالحقيقة ، والمراد بأننا : لفظة أنا ، أى لا يطلق عليه هذه اللفظة من هذه الجهة ، فلهذا دخلت الفاء عليه مع كونه الغمير المرفوع المنفصل :

(ولكن في مظهره فنحن له كمثل أنا)

أى فى الإنسان الكامل مظهره فنحن له كالإناء لما فيه ، ولفظة فى للتجريد ، يعنى أنا مظهره كقوله تعالى - لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة - (والله يقول الحق وهو يهتدى السبيل) :

(فص حكمة حقية فى كلمة إسحاقية)

إنما خصت الكلمة الإسحاقية بالحكمة الحقية لتحقيق رؤيا أبيه فى حقه ، فإن المعنى العلمى الكلى ينزل من أم الكتاب إلى عالم اللوح المحفوظ ، وهو بمثابة القلب للعالم ، ومنه إلى عالم المثال فيتجسد فيه ، ثم إلى عالم الحس فيتحقق فى الشاهد وهو المرتبة الرابعة من الوجود النازل من العالم العلوى إلى العالم السفلى ، ومن الباطن إلى الظاهر ، ومن العلم إلى الكون ، والخيال من الإنسان هو عالم المثال المقيد ، كما أن عالم المثال هو الخيال المطلق أى خيال العالم ، فللخيال الإنسانى وجه إلى عالم المثال لأنه منه فهو متصل به ، ووجه إلى النفس والبدن ، فكلما انطبع فيه نقش من هذه الجهة السفلية وتمثلت فيه صورة كان ذلك محاكاة لهيئة نفسانية أو هيئة مزاجية ، أو البخار يرتفع إلى مصعد الدماغ كما للمحرورين وأصحاب المايخوليا فلا حقيقة له ويسمى أضغاث أحلام ، وكلما انطبعت فيه صورة من الجهة العلوية ، أى من عالم المثال أو من القلب النورانى الإنسانى فلتجسد فيه كان حقاً سواء كان فى النوم أو فى اليقظة ، فكان رؤيا صادقة أو وحيا غير محتاج إلى تعبير أو تأويل ، لأن ما ينطبع من عالم المثال لا يكون إلا حقاً لأنه من خزانة علم الحق بتوسط الملكوت السماوية فلا يمكن الخطأ فيه ، وكذا ما ينعكس من القلب المنور بنور القدس ، إلا أن تتصرف فيه القوة المتصرفة الإنسانية بالانتقال إلى صورة التشبيه والمناسب ، فتحتاج الرؤيا إلى التعبير والوحى إلى التأويل ، ولما رشح الله تعالى إبراهيم عليه السلام لمقام النبوة ، فكان جميع ما رآه فى المنام من قبيل ما لا يحتاج إلى التعبير ، فلذلك جزم بديع الولد وهزم عليه ،

لذاته وعين ذاته كان تعينه لذاته فلا يمكن المجازاة من هذا الوجه (ولكن فى مظهره) وفى قوله فى دون أنا إشارة إلى أن مظهره ليس الهيكل المحسوس بل مدبر هذا الهيكل وملكوته (فنحن له كمثل أنا) أى كالظروف وقد بين عدم الحلول اه بالى .

فجعل الله تعالى حقاً بالتأويل ، كما جعل رؤيا يوسف حقاً بتحقيق تأويله في الواقع ، كما قال تعالى حاكياً عنه - هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقاً - ولما كان القربان واجبا على إبراهيم عن ولده لإسلام النفس لله ، أو عن نفسه لإسلامه إياها لله ، والولد صورة سر إسلامه ، لقوله عليه الصلاة والسلام «الولد سر أبيه» ، صورت القوة المتصرفه بصورته :
(فداء نبي ذبيح ذبيح لقربان وأين ثواب الكبش من نوس إنسان)

الثواب : صوت الغنم ، والنوس : صوت سوق الإبل ، يقال : نست الإبل ، أى سقته ، والنوس أيضاً : التذبذب وأنامه ذبذبه ، ولعل المراد هنا الأول لانتظام المعنى به ، والذبيح : بكسر الدال ، ماتئياً الذبيح من الغنم فعل من الفعل ، استبعد قدس الله روحه ، أن يكون نبي ذبيح كبش للقربان ، أى لأن يتقرب به إلى الله ، والمراد الاستفهام بمعنى التعجب ، واكتفى عن حرف الاستفهام بما في المصراع الثاني من قوله : وأين ، لأنه تقرير له ، وقيل : معناه نفسى فداء نبي جعل ذلك الفداء ذبيح ذبيح ، على أن الذبيح بدل من فداء ولا يتخلو من تعميم :

(وعظمه الله العظيم عناية به أو بنا لم أدر من أى ميزان)

حذف الياء من لم أدر تسامحا ٧ أى عظمه الله أى وصف الكبش بالعظمة في قوله - وفديناه بذبح عظيم - وفي قوله : أدر إشارة إلى أن كلا الوجهين جائز في ميزان الكشف ، أن يكون تعظيم الكبش العناية به حيث جعل فداء لأشرف خلق الله قائما مقامه وهو إبراهيم أو إسحق عليهما السلام أو بهما ، لأن الإنسان الكامل على صورة الله ، فعنى به تشريفا وإكراما عن أن يقع عليها الذبيح بوقوعه على ذلك الكبش فلذلك عظم ، أو لما يذكر بعد من أن الحيوان أعلى قدرا من الإنسان وأعرف بالله ، فجعله فداء لما مع عظمة قدره لفرط العناية بهما :

(ولاشك أن البدن أعظم قيمة وقد نزلت عن ذبيح كبش لقربان)

عظيم القيمة مستحب في القربان ، تعظيما لوجه الله وزيادة في التجريد ، وتعظيما لوجه الله على حب المال وزعاية لجانب الفقراء ، ولاشك أن البدن أعظم قيمة ، ولذلك تجزى بدنة في الصباحايا هي سبعة ، وقد نزلت ههنا عن الغنم لشدة المناسبة بينه وبين النفس

(نداء في) استفهام للعجب حذف همزته للعلم بها (ذبيح) بفتح الدال مصدر (ذبيح) بالكسر ما يذبح من الحيوانات (وأين ثواب الكبش) صوت الغنم وحركته (من نوس إنسان) أى من صوت الإنسان وحركته حين يذبح والفداء ينهى أن يداوى المقدي عنه اه (عناية به) أى بالذبيح تعظيما به يجعله فداء عن النبي العظيم القدر (أو بنا) أى تعظيما لأن فدينا ، بجعل الذبيح العظيم عند الله فداء عنه (لم أدر من أى ميزان) وقع ، أمن ميزان عناية الله بنا ، أو من ميزان عنايته بالكبش ؟ اه بالي .

(البدن) جمع بدلة بفتحين : وهي ثاقبة أو بقرة تنحر بمكة ، وقد نزلت عن الكبش لأنه جعل فداء من لبي دون البدن اه .

المسلمة للفانية في الله الباذلة بروحها لوجه الله ، لتسلامة نفسه واستسلامه لذبح الفناء في الإنسان ، فإنه خلق مستسلماً للذبح فحسب ، بخلاف البدن فإن المقصود الأعظم منها الركوب وحمل الأثقال ؛ وأما الجلب فتابع لكونهما مأكولين والنظم إلى المقصود الأعظم :

(فياليت شعري كيف نأبى بذاته شخصي كيش عن خليفة الرحمن)

نحريض على معرفة سر مناسبتة للإنسان الفاني في الله :

(ألم تدر أن الأمر فيه مرتب وفاء لإرباب ونقص لخسران)

يعنى أن الأمر في الفداء مرتب ، فإن الفداء صورة الفناء في الله ، وأعظم الفداء فداء النفس في سبيل الله ، كما قال عليه الصلاة والسلام ، حين تحقق بالفناء الكلي في الله ووددت أن أقاتل في سبيل الله فأقتل ، ثم أحيأ ثم أقاتل فأقتل ، ثم أحيأ ثم أقاتل فأقتل ، ثلاث مرات ، وقال تعالى - إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون - فإن الفداء بالنفس صورة الفناء المطلق ، وهو وفاء بعهد التوحيد لإرباب هي الحق بالذات والصفات والأفعال ، كما قال في قرب الفرائض « من طلبني فقد وجدني ، ومن وجدني فقد عرفني ، ومن عرفني فقد أحبني ومن أحبني فأنا قتله ومن قتله فعلى دينه ، ومن على دينه فأنا دينه ، أو نقص كالقضاء بالمال والصفات ، فإنه خسران بما بقي منه ؛ وقوله : وفاء خبر مبتدأ محذوف أى هو وفاء والضمير للأمر أول الفداء ، فذبح الكبش هو الوفاء لمناسبتة للنفس المسلمة حق الإسلام ، المستسلمة للفناء كما ذكر ، فهو أنسب وأعلى منه البدن ومن الحيوان الإنسان ، لقوة استسلامه للفناء وعدم تأنيه كما يأتي بعده ، أو الأمن في الحق مرتب وفاء بالفناء فيه بالذات لإرباب من البقاء به بالذات والصفات والأفعال ، ونقص بالظهور بالأنانية للخسران بالاحتجاب عن الحق ، فإن كل ما انقاد لأمر الله مطلقاً ولم يظهر بالأنانية أصلاً كالجماد كان أعلى رتبة من الموجودات لوجوده بالله وانقياده لأمره مطلقاً وعدم ظهوره بنفسه وأنانيته ، ثم النبات ثم الحيوان الأعجم من آدمي ، ومن الحيوان كل ما هو أشد انقياداً لأمر الله كان أعلى ، فالكبش أعلى من البدن لزيادة انقياده واستسلامه ، وأما تفدية عبد المطلب بالبدن ، فلتنظر إلى القيمة وشرف الصورة الإلهية ،

(كيف تاب) أى لايتوب (بذاته من خليفة الرحمن) بل لمضى زائد على ذاته جليل القدر عند الله

كالذى كان في خليفة الرحمن ، فيه كان نائباً عنه عليه السلام ، وهو لمحق في كشف الشيخ فوس سره (مرتب) متناسب في الوصف لافي الذات والصورة ، فلا تاب بذاته بل مع الوصف الشريف ، لأنه أعظم انقياداً وتسليماً للذبح عن غيره بل هذا الوصف أصل في الكبش ، فتدنى الشريف عن الشريف (إرباب) بكسر الهمزة ، أى لتجارة رابحة ، فكانت تجارة لإبراهيم وإسحق والانقياد والتسليم رابحة مربحة ، وريح التجارة الفداء ههما وكانت تجارة الكبش ، وهما انقياده وتسليمه للذبح رابحة ، وهما فداؤه من خليفة الرحمن (ونقص لخسران) أى ولو نقصاق الانقياد ما بيعت تجارتها ، والإرباب مرتب على الوفاء والخسران على النفس

لقوله « خلق آدم على صورته » وإلا فالباقي على فطرته من غير تصرف فكره ، وظهوره بنفسه وأنانيته كان أقرب إلى الحق ، لقوله :

(فلا خلق أعلى من جماد وبعده نبات على قدر يكون وأوزان
وذو الحس بعد التبت والكل عارف بخلافه كشفا وإيضاح برهان
وأما المسمى آدماء ففقيده بعقل وفكر أو قلادة إيمان)

يريد أن الكشف والشهود المراد بإيضاح البرهان يحكم أن الحق متجلى في كل شيء وسار بأحدثته في كل موجود ، وهو عين صورته وعلمه بل كل اسم من أسمائه موصوف بجميع الأسماء الأحدية الذات الشاملة لجميع الأسماء المشتركة بينهما ، وحيث وجد الأصل وجد جميع لوازمه ، فحيث كان الوجود كان العلم والعقل ، لكن المحل إذا لم يبلغ التسوية الإنسانية أعنى الاعتدال الموجب لظهور للعقل والإدراك خفي الحياة والإدراك في الباطن ولم يظهر على المحل ، فلا حس له ولا شعور كالمسكور والمعمى عليه ، فالجماد والنبات ذو حياة وإدراك في الباطن لا في الظاهر ، أى في جسده ، وكل من له حس فله نفس فله حكم وهم ، يدرك نفسه بقوة جسدانية فتحتجب بالأنانية ويخطئ بالحكم ، بخلاف من لا حس له ولا نفس فإنه باق على فطرته ، تصرف له بنفسه ، فالجماد عارف بربه كشفاً وحقيقة منقاد مطيع طبعاً وطوعاً ، وبعده النبات لما فيه من تصرف كالنمو بالغذاء وجلبه وإحالاته وتوليد المثل ، فلذلك التصرف والجركة ينقص عن الجماد ، فإن الجماد يشهد ببدائه وفطرته أن لا متصرف إلا الله ، وبعده الحيوان الحساس لاحتجابه بأنانيته وظهوره بإرادته وتأنيبه لما يراد منه ، ثم إن الإنسان الناقص فإنه جاهل بربه مشرك مخطئ في رأيه ، وخصوصاً في معرفة الله تعالى ، فلذلك قال تعالى - إنه كان ظلوماً جهولاً - فإنه غير فطرته واتخذ إلهه هواه وشاب عقله بالوهم ، فظهر بالنفس واحتجب بالأنانية وتقيد

(فلا خلق أعلى من جماد) لقلة أجزائه فكان أقرب من المبدأ لقلة الوسائط ، وما كان أقرب فهو الأفضل من الأبعد (وإيضاح) البرهان قوله تعالى - سبح لله ما في السموات وما في الأرض - الخ فظهر من هذا أن كلهم أعلى من آدم من هذا الوجه ، وقد كان علمك أن آدم أفضل الخلق كيف ظهر خلاف علمك ، فترك علمك واطلب علماً نافعا يحصل عن كشف إلهي لا خلاف فيه ، وهو مقام الحيوانات والنباتات والجمادات اهـ (والكل عارف بخلافه) لعدم احتجائهم من ربه بسبب قلة الأجزاء والإمكانات في تركيب وجودهم (كشفاً وإيضاح برهان) إذ للكشف عبارة عن رفع الحجاب ، فلا حجاب ولا رهم ، ولأن أنفسهم بقلة الأجزاء براهين واضحة على ربه دون نفس الإنسان فيتعلق الكشف والبرهان إلى مراتبهم اهـ بالى . (فقيده بعقل وفكر) مشوب بالوهم إن كان من أهل النظر (أو قلادة إيمان) إن كان من أهل التقليد الإيماني ، فتنقص معرفته عن سائر الحيوانات لزيادة الآثار النفسية ، فظهر من هذا أن السكيش إن كان أدنى وأخس من النبات والجماد ، لكنه أعلى وأشرف من الأناسي الحيوانيين ، فبهذا الصلوة والتصرف يتأهل أن يكون فداء لإنسان شريف اهـ جى .

بعقله وفكره أو تقليده ، كقوله تعالى - بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا - فثبت أن الكلب أعلى مرتبة منه - أولئك كالأنعام بل هم أضل - ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه فثله كمثل الكلب - بل تبين أن الجماد أعلى مرتبة من الجميع - وإن منها لما يهبط من خشية الله - كذلك أقل درجات وأدونها لقوله - وإن من الحجارة لما يتفجر منه الأنهار - وأما الإنسان الكامل فإنما كان أشرف الجميع ، لظهور الكمالات الإلهية عليه وفنائه فيه بصفاته وذواته ، لا من حيث إنه حيوان مستوى القامة عرى البشرة ، ولولم يغير فطرته ولم يحتجب بأنايته ولم يشب عقله بهواه ولم يتبع الشيطان وخطاه لم يكن أحسن منه ، كما قال عليه الصلاة والسلام : كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه ويمجسانه وينصرانه .

(بهذا قال سهل والمحقق مثلنا لأننا وإياهم بمنزلة إحسان)

أى بهذا القول ، وهو أن الجماد أعرف بالله وأطوع له من المخلوقات سيما الإنسان الناقص . قال سهل بن عبد الله الصوفي : وكل محقق مثلنا لأننا وإياهم في مقام الإنسان وهو مقام المشاهدة والكشف وراء مقام الإيمان ، كما قال تعالى - ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا - وقال عليه الصلاة والسلام : الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه ، فمن لم يذق الشهود فليؤمن [بقول الصحابي عن بدن النبي عليه الصلاة والسلام حين أمر بتقريبها لله قرايين أنها جاءت بزلفن إليه عليه الصلاة والسلام بأيتين يبدأ في قريانه :

(فمن شهد الأمر الذى قد شهدته يقول بقول فى خفاء وإعلان)

ولا تلتفت قولا يخالف قولنا ولا تبذر السمراء فى أرض عيمان

هم الصم والبكم الذى أتى بهم لأسماعنا المعصوم فى نص قرآن

أى من شهد ما شهدته عرف أن شهادة الأعيان الموجودة كلها بلسان الحال الحق ، هى ذاتية فطرية ، وقال : ما أقول به كأمير المؤمنين على كرم الله وجهه ، حيث قال : يشهد له أعلام الوجود على إقرار قلب ذى الجحود . ولا تبذر السمراء فى أرض عيمان . مثل ما يلقى المعرفة من لا يستعد لقبولها ولا يهتدى إلى الحق ، ويصر من لا بصيرة له وهم الذين سماهم الله فى القرآن الذى جاء به المعصوم أى للنبي عليه الصلاة والسلام - صما وبكما - مع أنهم يسمعون وينطقون عرفا ، لعدم فهم الحق وانتفاعهم بحاسة السمع ونطقهم بالحق ، كما سماهم - عميا - مع سلامة حاسة بصرهم ، لاحتجاجهم عن الحق

(هذا) أى بما قلت (قال سهل) فإن علم المحققين يحصل من كشف الحسى ، فلا يقبل للاختلاف فإنه لا يكون إلا فى العلم الاجتهادى (ولا تبذر السمراء) أى المنفعة (فى أرض عيمان) أى لا تقبل قولهم كان عمى قلبه ، فإنها لا تنبت الماروب الإلهية فى أرضهم اه باله .

وعدم اهتدائهم ، كقوله تعالى - لهم قلوب لا يفقهون بها ، ولهم أعين لا يبصرون بها - الآية .

(اعلم أيدنا الله وإياك أن إبراهيم الخليل عليه الصلاة والسلام قال لابنه - إني أرى في المنام أني أذبحك - والمنام حضرة الخيال فلم يعبرها ، وكان كبش ظهر في صورة ابن إبراهيم في المنام ، فصدق إبراهيم الرؤيا) أى لم يعبرها لما تعود به من الأخذ عن عالم المثال ، فلما رقاها الله تعالى عن عالم المثال ليجعل قلبه محل الاستواء الرحاني أخذ خياله المعنى من قلبه المجرد ، وتصرفت القوة المتصرفة في تصويره فصورته معنى الكبش بصورة إسحق عليه السلام لما ذكر من كونه الأصل ، فلم يعبرها وصدقها في أن ذلك إسحق ، وكان ذلك عند الله الذبيح العظيم ، فلم يعط إبراهيم الحضرة حقها بالتعبير (فقدها ربه من وهم إبراهيم بالذبيح العظيم الذى هو تعبیر رؤياه عند الله ، وهو لا يشعر ، فالتجلى الصورى في حضرة الخيال محتاج إلى علم آخر ، يدرك به ما أراد الله بتلك الصورة) وهو علم التعبير (ألا ترى كيف قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبى بكر في تعبیر الرؤيا : أصبت بعضا وأخطأت بعضا ، فسأله أبو بكر أن يعرفه ما أصاب فيه وما أخطأ ، فلم يفعل صلى الله عليه وسلم) روى : أن رجلا أتى النبي عليه الصلاة والسلام فقال : إني رأيت ظلة ينطف منها منها السمن والعسل ، وأرى الناس يتكففون في أيديهم والمستكثرون والمستقل ، وأرى سببا وأصلا من السماء إلى الأرض ، فأراك يا رسول الله أخذت به فعلوت ، ثم أخذ به رجل آخر فعلا ، ثم أخذ به رجل آخر فعلا ، ثم أخذ به رجل آخر فأنقطع به ثم وصل له فعلا ، فقال أبو بكر للنبي عليه الصلاة والسلام : بأبى أنت والله لتدعنى فلاعبرها ، فقال : عبرها ، فقال : أما الظلة فظلة الإسلام ، وأما ما ينطف من السمن والعسل فهو القرآن لينه وحلاوته ، وأما المستكثرون والمستقل فهو المستكثرون من القرآن والمستقل منه ، وأما السبب الواصل من السماء إلى الأرض فهو الحق الذى أنت عليه ، تأخذ به فيعليك الله ثم يأخذ به بعدك آخر فيعلو به . ثم يأخذ به رجل آخر بعده فيعلو به ، ثم يأخذ به رجل آخر بعده فينقطع به ثم يوصل له فيعلو ، فقال : حدثنى يا رسول الله ، أصبت أم أخطأت ؟ فقال عليه الصلاة والسلام : أصبت بعضا وأخطأت بعضا ، قال : أقسمت بأبى أنت يا رسول الله لتحدثنى ما الذى أخطأت ؟ فقال عليه الصلاة والسلام لا تقسم ، هذا

(فلم يعبرها) - فخلل مارآه على ظاهره كما هو عادة الأنبياء ، فظن أن الحق أمر يذبح ابنه فباشر لذبح إطاعة لأمر ربه اه (في صورة ابن إبراهيم) لتناسب بينهما في الاقياد والتسليم اه (فقدها) عن ابنه ربه (من) ومعه (من أن مارآه ابنه ولا نداه في الحقيقة اه (لا يشعر) أن الذبيح الذى أتى به عند قصده ذبيح ابنه هو تعبیر رؤياه عند الله ، وهم أن ذلك الكبش فداء عن ابنه ، فبين الله لنا على وهم إبراهيم لاطى الحقيقة التى هي تعبیر رؤياه ، فقال - فقدينا به ذبيح عظيم - اه بالى .

حديث متفق على صحته ، (وقال الله تعالى - لإبراهيم عليه الصلاة والسلام حين ناداه أن يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا - وما قال له : قد صدقت في الرؤيا إنه ابنك ، لأنه ما عبرها) فلو صدق في رؤيا ما رأى لما كان عند الله إلا إسحق ولد ذبحه ، فلم يصدق فيها بالتعبير كما هو عند الله (بل أخذ بظاهر ما رأى والرؤيا تطلب التعبير ، ولذلك قال العزيز - إن كنتم للرؤيا تعبرون - ومعنى التعبير الجواز من صورة ما رآه إلى أمر آخر ، فكانت البقر سنين في الهل والخصب ، فلو صدق في الرؤيا لذبح ابنه) ولكن عند الله كذلك (وإنما صدق الرؤيا في أن ذلك عين ولده ، وما كان عند الله إلا الذبح العظيم في صورة ولده ، ففداء لما وقع في ذهن إبراهيم عليه الصلاة والسلام ما هو فداء في نفس الأمر عند الله) ما نقي ، أى لم يكن الذبح فداء لابنه في نفس الأمر عند الله ، بل في ذهن إبراهيم (فصور الحسن الذبح وصور الخيال ابن إبراهيم عليه الصلاة والسلام) وكان شيئا واحدا فأجراه إبراهيم على عادته في المنام والوحى ، وكان ابتلاء من الله ولابنه فصدقه ، فتحقق بذلك التصديق لإسلامه وإسلام ابنه تصديقهما الرؤيا فأظهر الله جليلة الأمر ، فلم إبراهيم أن الذى رآه في صورة ابنه كان كبشا ، وأن مقتضى موطن الرؤيا هو التعبير (فلو رأى الكباش في الخيال لعبر بابنه أو بأمر آخر) أى على ما علمه الله لفداء من أن حق موطن الرؤيا هو التعبير ، كما لو رأى إسلامه لنفسه في صورة الذبح لعبره بالإسلام ، ثم قال - إن هذا هو البلاء المبين - أى الاختبار الظاهر ، يعنى الاختبار في العلم - هل يعلم ما يقتضيه

(قد صدقت الرؤيا) أى قد جعلت رؤياك صادقة في الحس باعتقادك ومباشرتك بحسب اعتقادك ، وليس المراد برؤياك ما أخذته بل المراد غير ذلك ، ولم تطلع على ما هو الرد ، دع نفسك عن ذبح ولديك فإنك قد ذهبت إلى غير سبيل رؤياك بتصديقك الرؤيا ، وما كان في علمي أن تذبح ولديك ، فإني قد حرمت ذبح الإنسان ، وليس في علمي إلا الكباش الذى رأيت في صورة ولدك ، ولو صبر إبراهيم وطلب علم ما رآه من الله لتزله الكباش إليه البتة إذ هو للمعزة المقتدة في العلم الأزلى ، ولو كان المراد ابنه لقال حين ناداه - أن يا إبراهيم - (قد صدقت) بالتعريف في الرؤيا أنها ابنك (وما قال لقد صدقت) الخ فكان الفداء فداء عن ذهن إبراهيم ، فإذا كانت رؤياه تطلب التعبير لم يصدق إبراهيم في الرؤيا ، ولو لم تطلب الرؤيا التعبير لصدق ، فكما أن ما كان عند الله إلا الذبح العظيم ، كذلك ما كان عند الله إلا تصديق الرؤيا من إبراهيم ، وما فعل الأنبياء إلا ما عند الله (ما هو فداء في نفس الأمر عند الله) بل في ذهن إبراهيم فللرؤيا صورتان صورة الذبح وهو الفعل الحسى ، وصورة ولد إبراهيم وهي صورة الماتى (فنسوة الحس صورة الذبح) وهو بعينه الذبح الذى في ذم في الحس في الكباش ، فكان المراد عين تلك الصورة لا غير ، إذ الحس لا يصور إلا عين الصورة فلا يطلب ما في الحس التعبير بخلاف الخيال (فصور الخيال ابن إبراهيم) لذلك دخل التعبير فظهرت المعنى الكيفية في خيال إبراهيم في صورة ولده فحكم وهم إبراهيم أن المراد هو نفس الصورة فعمل بما حكم عليه وهمه ، فجاز ظهور الماتى في الخيال بما مطابق بصورها الحسية أو بغيرها فإذا لم يظهر معنى الكيفية في خياله بصورته الكيفية فلم ير صورة الكباش .

قوله (المبين أى الاختبار) لعله عند ذبح الكباش ما كان المراد في ذلك ، فكان قوله (- إن هذا لبوء البلاء -) مثل قول يوسف - هذا تأويل رؤياي من قبل - فكانت هذه الآية مقدما في الذكر مؤخرأ في الواقع عن آية الفداء ما بالي .

موطن الرؤيا من التعبير أم لا لأنه يعلم أن موطن الخيال يطلب التعبير فغفل ، فما وفي الموطن حقه ، وصدق الرؤيا لهذا السبب) لما كان الاختيار سبب العلم وكانت الرؤيا المحتاجة إلى التعبير سببا لعلمه لطف عليه ، وكلما ابتلى أنبياءه وأولياءه كان سببا لظهور كمال وعلم مكنون في أعيانهم ، فلما أراد الله أن يطلعه على علم التعبير أراه الذبح في صورة إسحق ، وخالف عادته في إراءته الصبور في منامه على ما هي عليه من ظواهرها ، فظهر بذلك كمال إيمانها وإسلامهما لأنفسهما لله ، وعلم إبراهيم بذلك حق موطن الرؤيا من التعبير ، لأنه كان في عينه الثابتة ولم يظفر عليه بعد ، فغفل عن ذلك لأنه كان يعلم باطنًا ولا يعلم ظاهرا ، فما وفي الباطن حقه وصدق الرؤيا بسبب الغفلة عما في عينه ، فكان التصديق سببا لظهور كمال وعلم جديد وهو علم التعبير ، وفي ضمنه أن الذبح والتقرب به هو صورة لإسلامه الحقيقي بالفناء في الله ، فإنه من جملة علم التعبير ، وكان حاله في التصديق (كما فعل تقي ابن مخلد) الإمام (صاحب المسند ، سمع في الخبر الذي ثبت عنده أنه صلى الله عليه وسلم قال : « من رأى في النوم فقد رأى في البقعة » ، فإن الشيطان لا يمثل على صورتي ، فراه تقي بن مخلد وسقاه النبي صلى الله عليه وسلم في هذه الرؤيا لبنا ، فصدق تقي بن مخلد رؤياه فاستقاء فقاء لبنا ، ولو عبر رؤياه لكان ذلك اللبب علما ، فحرمه الله علما كثيرا على قدر ما شرب ، ألا ترى رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى في المنام بقدر لبن قال : « فشربته حتى خرج الري من أطافيري » ثم أعطيت فضلي عمر ، قبل : « ما أولته يا رسول الله ؟ » قال : العلم ، وما تركه لبنا على صورة ما رآه لعلمه بموطن الرؤيا وما يقتضي من التعبير) إنما أول اللبب بالعلم ، لأن اللبب غذاء لأبدان الأطفال الناقصين الباقيين على الفطرة ، فهو صورة العلم النافع الذي هو غذاء لأرواح الناقصين الصادقين ، كالماء الذي هو سبب الحياة ، والعسل الذي هو صورة العلم الذوقية العرفانية ، والخمر الذي هو صورة الجليات والعشقيات الشهودية (وقد علم أن صورة النهي عليه الصلاة والسلام التي شاهدها الحس أنها في المدينة

اعلم أن علم التعبير علم يدرك به ما أراد الله تعالى بذلك للصورة الظاهرة في حضرة الخيال بآرائه ، وهي معرفة المناصب التي بين الصور ومعانيها ، ومعرفة مراتب النفوس التي تظهر تلك الصور في خيالاتهم ومعرفة الأزمنة والأمكنة وغيرها مما له مدخل في التعبير ، فإنه قد يختلف حكم الصورة الواحدة بالنسبة إلى أشخاص مختلفة المراتب ، بل بالنسبة إلى شخص واحد في زمانه أو مكانين ، وبكذلك هذه المعرفة ونقصانها تفاوت حال المعبرين في الإصابة والخطأ في التعبير (فإن الشيطان لا يمثل على صورتي) فإن قلت لا يلزم من عدم تمكن الشيطان من التمثيل بصورته أن تكون صورته المثالية عينه عليه الصلاة والسلام لا غيره ، لجواز أن يمثل بصورته ملك أو روح لإنسان أو معنى من المعاني كسرعه وسنته ، وغير ذلك مما له نسبة إليه في معنى الهداية وغيرها . قلت : يمكن أن تكون سنة الله تعالى جارية بأن لا يمثل بصورته وجبلته شيء أصلا تمظليا لشأنه ، ويكون تخصيص الشيطان بالذكر للاهتمام بنفي تمكنه من التمثيل بصورته لما لا ينبغي وجهه اه جمل .

مدفونة ، وأن صورة روحه ولطيفته ما شاهدها أحد من أحد ولا من نفسه ، وكل روح بهذه المثابة ، فتجسد له روح النبي عليه الصلاة والسلام في المنام بصورة جسده كما مات عليه ، ولا يجرم منه شيء ، فهو محمد عليه الصلاة والسلام المرئي من حيث روحه في صورة جسدية تشبه المدفونة ، لا يمكن للشيطان أن يتصور بصورة جسده صلى الله عليه وسلم عصمة من الله في حق الرائي ، ولهذا من رآه بهذه الصورة يأخذ عنه جميع ما يأمره به أو ينهيه أو يخبره ، كما كان يأخذه عنه في الحياة الدنيا من الأحكام ، على حسب ما يكون منه اللفظ الدال عليه من نص أو ظاهر أو مجمل أو ما كان ، فإن أعطاه شيئاً فإن ذلك الشيء هو الذي يدخله التعبير ، فإن خرج في الحس كما كان في الخيال ، فتلك الرؤيا لا تعبر لها ، وبهذا القدر وعليه اعتمد إبراهيم الخليل عليه الصلاة والسلام ، وتقي بن مخلد (ولما كان إبراهيم معصوماً وعصمه الله من ذبح ولده ، وما حفظ تقي بن مخلد بمنعه عن القتل فحرمه العلم : (ولما كان للرؤيا هذان الوجهان) أى الإبقاء على حاله والتعبير (وعلمنا الله فيما فعل إبراهيم وما قال له الأدب) أى علمناه الأدب ، فيما فعل إبراهيم من إراءته الكباش في صورة ابنه وتفديته به ، وفيما قال له في قوله - قد صدقت الرؤيا إنا كذلك نجزي المحسنين إن هذا هو البلاء المبين - (لما يعطيه مقام النبوة) من الابتلاء وتعليم التعبير والتنبيه على تصديقه الرؤيا ؛ وأن ذلك جزاء إحسانه فإن المحسنين محبوبون لقوله تعالى تعالى - إن الله يحب المحسنين - والمحبوب معصوم ومعنى به فلذلك علمه وأدبه ، وقوله (علمنا في رؤيتنا الحق تعالى في صورة يرددها الدليل العقلي أن نعبّر تلك الصورة بالحق المشروع ؛ إما في حق حال الرائي أو المكان الذي رآه فيه ، أوهما معاً) جواب لما ؛ وحق العبارة أن يقول أوفى حقهما معاً ، فعُدل إلى الضمير المرفوع على تأويل هذه الجملة ، أو المعبر بالحق المشروع هما معاً ، والمعنى : أنا إذا رأينا الحق في صورة يمنع الدليل حملها على الظاهر ، عبرنا بالحق المشروع في العرف الشرعي ، لما روى : أن بعض الصالحين في بلاد الغرب

(لما يعطيه) الأدب (مقام النبوة) فالأدب في مقام النبوة طلب علم كل شيء من الله بلا حكم رأى أم (بالحق المشروع) وهو ثابت بالشرع أن الحق يتجلى بصور الاعتقادات ، وهو الذي أثبت له الشرع الأحكام المختلفة بحسب ما يناسب حال الرائي ، وهو اعتبار الحق مع الأسماء والصفات ، وفي الحقيقة ما ظهرت بهذه الصور إلا الأسماء والصفات ، وذات الحق منزوعة عن هذه الظهورات ، وأما الحق الذي ثبت بالدليل العقلي وهو الحق من حيث قفاؤه عن العالمين فحال عند العقل أن يثبت له غير الصفات الكالية ، فالتعبير بالحق المشروع (إما) واقع (في حال الرائي أو في) حق (المكان) إذ الأمكنة مختلفة بالشرع ، فلما كان مدخل في الرؤية بالشرف والحساسة أو هما أى أو واقع في حقهما معاً ، يعنى إذا رأينا الحق في المنام بتلك الصورة نعبّر بالشرع ونقول إن الحق يظهر لنا بصور أحوالنا فتلك الصورة لنا لاله إبقاء لحكم الدليلين العقلي والشرعي ، فتلك الرؤيا بتلك الصورة في الحق يدخل فيها التعبير وكذلك المكان كما قال عليه الصلاة والسلام « رأيت ربى في أحسن صورة شاب ، يردده الدليل العقلي ، نصورة الكتابية في حق الرسول ظهور الحق له

رأى الحق تعالى في المنام في دهلج بيتته فلم يلتفت إليه فلطمه في وجهه ، فلما استيقظ قلق قلقاً شديداً ، فأخبر الشيخ قدمه سره بما رأى وفعل ، فلما رأى الشيخ ما به من القلق العظيم . قال له : أين رأيت ؟ قال : في بيت لي اشتريته ، قال الشيخ : ذلك الموضع مغصوب ، وهو حق للحق المشروع اشتريته ولم تراجع حاله ولم تف لحق الشرع فيه ، فاستدركه ، ففحص الرجل عن ذلك فإذا هو من وقف المسجد وقد بيع بغصب ، ولم يعلم الرجل ولم يلتفت إلى أمره ، فلما تحقق رده إلى وقف المسجد واستغفر الله : فقل هذا إذا رؤى وجب تأويله ، ولعل الشيخ علمه من شدة قلقه أنه ليس بحال الرأى ، فسأل عن المكان الذي رأى فيه (وإن لم يردها الدليل العقلي أبقيناها على ما رأيناها ، كما يرى الحق في الآخرة سواء) كما يرى في صورة نورية عقلية أو خيالية كالهدر والشمس ، أو كما يتجلى لأهل المحشر في صورة يعرفك ويسجد له ، أو في صورة لنكر ويتعوذ منه سواء بلا فرق في الحكم .

(فللواحد الرحمن في كل موطن من الصور ما يخفى وما هو ظاهر)
أى للواحد الذي لا يتكرر بكثرة التعينات ، الرحمن الشامل لكل ، المتجلى لكل شيء بلا نهاية في كل محل من الصور ، ما يخفى من الروحانيات وما هو ظاهر من الجسمانيات .
(فإن قلت هذا الحق قد تك صدقاً وإن قلت أمراً آخر أنت عابر)
قد تك صدقاً لأنه هو المتعين بصورته لشيء غيره ، وإن عبرته بغيره صدقت لأنه لا ينحصر في شيء ، فالمنحصر بالتعين غيره :

(وما حكمه في موطن دون موطن واسكنه بالحق للخلق مسافر)
أى ليس حكمه في موطن أولى به من موطن آخر ، فإن المواطن كلها بالنسبة إلى الحق سواء ، ففى أى موطن تجلى كان حكم تجليه في سائر المواطن كذلك ، ولكنه تعالى بحقيقته يسفر عن وجهه الحق للخلق ، وفيه إيماء إلى أنه يظهر بحقيقته للخلق في صورة الخلق والإلام

بهذه الصورة ، عبارة عن ربوبية تامة كاملة (فإن لم يردها الدليل العقلي) بأن كان ظاهراً بالصفة الكالية (أبقيناها إبقاء لحكم الدليلين لاجتماعهما في ظهور الحق بالصفات الكالية ، كما يرى الحق في الآخرة .

(فللواحد الرحمن في كل موطن * من الصور) بيان لما (يخفى كظهوره بصور الأكوان) فيحتاج إلى التعبير بالحق المشروع (وما هو ظاهر) كظهوره بالصورة الكالية التي أقيمتها العقل (فإن قلت هذا) أى الذى ظهر بالصور هو (الحق قد تك صادقاً) كرؤيتنا في الآخرة ، وقد لتعقيق أو التقليل ، أى قد تك صادقاً عند الشرع ولم يك عند العقل اهـ بال .

(وإن قلت أمراً آخر) باحتياجك بالصور من الحق (أنت عابر) أى مجاوز من الصورة إلى أمر آخر فأنت صادق أيضاً على هذا الوجه (فما حكمه في موطن دون موطن) كما جعل العقل منحصر لظهوره في الصفة الكالية (للخلق) أى لإيجاد الحق (مسافر) أى بصير نزولاً من مقام أحديته إلى مقام نصيبه ، فلا

يعرفوه فلم يظهر ، لأنه إنما يبرز في صورة العين الثابتة لكل واحد من الخلائق ، فيعرفونه ويشهدونه بقدر ما تجلى لهم فيهم :

(إذا ما تجلى للعيون ترده عقول برهان عليه تناثر)

يعنى إذا تجلى في صورة محسوسة ترده العقول بالبرهان العقلى وإن كان حقا في طور عالم الحس وفي نفس الأمر ، لأن العقل ينزهه من أن يكون محسوسا ، فيكون في حيز وجهة ويحله عن ذلك ، وهو كما يتعالى عما ينزهه عنه تعالى يتعالى عن ذلك التنزيه أيضا ، فإنه تشبيه بالأرواح وتقييد للمطلق فيكون محدودا ، والحق أنه متعال عن الجهة واللاجهة ، والتحييز واللاتحييز ، وعن تقييد الحس والعقل والخيال والوهم والفكر ، ولا يحيطون به علما وهو المحيط بالكل ، ولا يحوم حول عرفانة المقيدون ولا المشبهون ولا المنزهون ، لا باطن يحصره ونخفيه ولا ظاهر يظهره ويبيديه ، تعالى عما يصفون وعما يقول الظالمون حلوا كبيرا .

(ويقبل في مجلى العقول وفي الذى يسمى خيالا والصحيح النواظر)

أى يقبله العقلاء إذا تجلى في صورة عقلية غير محسوسة ، ولا مكيفة بكيفة ولا مقدرة بمقدار يطابقها البرهان العقلى وكذلك تقبله الناس إذا تجلى في صورة خيالية في المنام ، ولا يقبلونه في صورة محسوسة ، والصحيح كشف شهود العيون النواظر ، وهى العيون الناضرة بالحق الغير الحاصرة له فيما تجلى لهم ظاهرا ، كقوله تعالى - وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة - (يقول أبو يزيد رضى الله عنه في هذا المقام : لو أن العرش وما حواه مائة ألف ألف مرة في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحس بها وهذا وسع أبى يزيد في عالم الأجسام ، بل أقول : لو أن ما لا يتناهى وجوده يقدر انتهاء وجوده من العين الموجدة له ، في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحس بذلك في علمه) قلب العارف : هو الذى وسع الحق بفنائه فيه وبقائه به مطلقا بلا تعين ، وكل ما فرض وجوده من الأمور المعينة مع العين الواحدة التى تعينك بالتعين الأول ويتعين بها كل متعين ، فهو متعين منحصر في تعينه غير مطلق ، وكل متعين فهو فان في المطلق الواجب ، وقلب العارف مع

يكون موطن إلا والحق ظاهر فيه بالأحكام اللاتفة له وقابل الحق (في مجلى العقول) المجردة ، وفي مجلى الخيال القلب والنفس المجردة ، حصر ظهور الحق كل منهما في مرتبتهما ، وليس ذلك العصر بصحيح (والصحيح) في قبول الحق (النواظر) وهى جمع ناظرة ، فمشاهدة الناظرة الحق في جميع المراتب الإلهية والكونية ، فيعرفون الحق في كل موطن فيعبدونه ، فهم يستغفرون الحق بجميع كالاته فلا يمتنعون بصور الأكوان من الحق ، فقلوبهم يعون فيفوتهم غير الحق (يقول أبو يزيد في هذا المقام) أى في مقام سعة القلب (وهذا وسع أبى يزيد) إذ قيد وسعه القلب في الأجسام ولم يعم عالم الأرواح (من الدين الموجدة له) من العقل الأول إذ به يخفق الله جميع المخلوقات له .

قوله (ما أحس بذلك في علمه) وذلك لأن الحق تجلى له باسمه الواضح والليم المحيط بكل شيء فليس

الحق المطلق بإطلاقه فيبقى فيه الكل فلا يحسن به ، وقوله : هذا وسع أبي يزيد ، ليس بظمن فيه ، بل أراد أن أبا يزيد مع تعبته الكلى نظر إلى عالم الأجسام بالقضاء ، فلو نظر بعين الله لقال مثل ذلك ، ولكنه عين عالم الأجسام بالفسة إلى المحجوبين بالأكوان ، وعلى الشيخ ما قال بقوله (فإنه قد ثبت أن القلب وسع الحق ومع ذلك ما انصفت بالرى ، فلو امتلاً ارتوى ، وقد قال ذلك أبو يزيد) إشارة إلى قول أبي يزيد : بل الرجل من يتحمى بحار السموات والأرض ولسانه خارج يلهث عطشا ، وقوله :

شربت الحب كأسا بعد كأس فما نفذ الشراب وما رويت

والمراد أن تجليات الحق في الظاهر والباطن لا يرتوى بها العارف ، لأنه لا يحسن بها من حيث التعيين ، بل يشاهد الجمال المطلق الغير المتناهي تجلياته (ولقد نبهنا على هذا المقام بقولنا :

يا خالق الأشياء في نفسه أنت لما تخلقه جامع

تخلق ما لا ينتهى كونه فيك فأنت الضيق الواسع)

لما كان كل ما وجد وجد بوجوده كان الكل فيه ، وهو الجامع لما ينتهى من خلقه في ذاته ، فلا وجود لغيره وهو بأحدثه موجود في كل واحد جامع للكل ، فهو الضيق في كل واحد الواسع لكل ما وجد وما يوجد إلى ما لا ينتهى بأحدثه الجامع لجميع الجميع ، لو أن ما قد خلق الله ما لاح بقلبي فجره الساطع منه وسع الحق فما ضاق عن خلق فكيف الأمر بإساع)

في البيت الأول تقديم وتأخير ، أى لو أن ما خلق الله بقلبي ملاح فجره ، أى ما ظهر نوره الساطع ، أى المرتفع الذى وسع المخلوقات كلها بفنائه مع الكل في الله ، والأولى أن يكون الضمير في فجره عائدا إلى ما خلق الله ، أى ما يقضى من وجوده أثر لقيامه من وسع

المكدرات كلها ، وأما كونه لا يحسن بها فذلك لاشتغال القلب عنها بمخالها (يا خالق الأشياء في نفسه) أى في ذاته تعالى ، لأن مجموع العالم أعراض عندم قائم بذاته لا كقيام العرض بالجوهر بل كقيام الظل بصاحبه ، فلا يغلو شيء من الحق إلى موجود به وفيه ، ومعنى وجود الأشياء فيه عبارة عن إحاطته بالأشياء بقدرته (أنت لما تخلقه جامع) بوجودك المحيط بكل شيء (تخلق ما لا ينتهى) أى لا ينتهى (كونه) أى وجوده (ليك) ظرف للخلق أو للكون (فأنت الضيق) لأنه لا يسع منك غير شيء في قلب العارف (الواسع) لأنك تسع الأمور الغير المتناهية التى خلقت ذلك أم بال .

(لو أن ما قد خلق الله في قلبي) حذف دلالة قوله (ملاح بقلبي) أى ما ظهر بقلبي فليشد بقلبي إلى ملاح (فجره) الضمير يرجع إلى ما : أى نوره (الساطع) أى المرتفع ، فلو كانت الشمس في قلبي مع نورها الواضح الذى لا يغنى لأحد ملاح بقلبي نورها فإن الحق يضيق قلبي بدخول الغير معه لاختفاء نور الحق عند ظهور نور الحق (من وسع الحق فما ضاق عن خلق) استفهام على سبيل العجب (فكيف الأمر) أى من وسع الحق الواسع جميع الأمور الغير المتناهية ، أيضا من الحق الذى في الحق أم لا ؟ كيف الأمر بذلك ؟

الحق ، إشارة إلى قوله عليه الصلاة والسلام حكاية عن ربه « ما وسعني أرضي ولا سمائي ،
 ووسعني قلب عبدی المؤمن » أي ما وسع الحق الذي وسعت رحمته كل شيء لم يضيق عن شيء ،
 وكيف يضيق عن خلق ما وسعه الواسع المطلق ، أي الله تعالى (بالوهم يخلق كل إنسان
 في قوة خياله ما لا وجود له إلا فيها وهذا هو الأمر العام ، والعارف يخلق بالهمة ما يكون له
 وجود من خارج في عمل الهمة ، ولكن لا تزال الهمة تحفظه ولا يتوده حفظه أي حفظ
 ما خلقه ، فتق طراً على العارف غفلة عن حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق ، إلا أن يكون
 العارف قد ضبط جميع الحضرات ، وهو لا يغفل مطلقاً بل لا بد من حضرة يشهدها (خلق
 العارف إنما هو باستجاء وهمه و همته وفكره وجميع قواه ، وفي الجملة بتسليط نفسه
 على إيجاد أمر في الخارج ، فإن الهمة بمن كان موصوفاً بصفات الله خلاقاً ، ولكن لما كان
 موجه جمع همة وجب أن تكون الهمة متوجهة نحوه حافظة لإياه ، فإن غفلت عنه بتوزع
 همة أو نوم أو تعلق خاطر بشيء آخر ، زال الموجب فيندم ذلك الأمر ، بخلاف خلق الله
 تعالى فإنه يشهد كل شيء ولا يعزب عنه شيء أصلاً ، ولا بد في خلقه أيضاً من توجهات
 أسمائه نحو المخلوق ، إلا أنه لا يشغله شأن عن شأن ، بخلاف العارف إلا أن يكون العارف
 قد توغل بتجزده في الحضرات ، فيغفل عن مخلوقه بوجه ويشهده من وجه ، كن ضبط
 الصورة المخلوقة في الحس والخيال والمثال والحضرة الأسمائية الإلهية فيغفل عن الحس
 والخيال ويحفظه في المثال أو في أعلى منه ، ولا بد من شهوده إياه في حضرة ما (فإذا خلق
 العارف بهمته ما خلق وله هذه الإحاطة ظهر ذلك الخلق بصورته في كل حضرة وصارت
 الصورة تحفظ بعضها بعضاً ؛ فإذا غفل العارف عن حضرة ما أو عن حضرات وهو شاهد
 حضرة ما من الحضرات حافظ لما فيها من صورة خلقه انحفظت جميع الصور بحفظه
 تلك الصورة الواحدة في الحضرة التي ما غفل عنها ، لأن الغفلة ما نعم قط لا في العموم
 ولا في الخصوص) قد علمت أن الصورة الحسية الخارجية آخر مراتب الوجود ، والصورة

أجينا (بالوهم) لا يغيره من القوى (يخلق) يخترع (كل إنسان) وهذا هو الأمر العام يعني أن غير العارف
 يوجد شيئاً ولا يكون ذلك الشيء موجوداً في خارج قوة خيالية (والعارف يخلق) والمخلق هنا قصد
 الإظهار من القلب إلى العصور ، ومعنى الوجود على حسب قصد هو أنه لا غير .

قوله (عدم ذلك المخلوق) لانعدام الإمداد بالنفقة لزوال الهمة بالنفقة فزال المعلوم اه بالي .
 (بصورة في كل حضرة) لأن هذا العارف يخلق ذلك المخلق من مقام الجمع ، فيكون موجوداً أعلى
 صورته في كل حضرة بقدر نصيبه وصارت الصور تحفظ بعضها بعضاً ، لأنه إذا كان الخلق بصورته موجوداً
 في كل حضرة فقد تحفظ الهمة الصورة التي لا يغفل العارف عن حضرتها ، وتحفظ باقي الصور بالصورة
 المحفوظة بالهمة لوجوب التتابع بين الصور ، وهو معنى قوله : فإذا غفل العارف الخ ، الهمة إذا تعلق بها
 ليس بمحاصل في الوقت فإنها تطلب النفوذ للمشاهدة من تعلقته وتحصيله ، وإذا رأى صاحب الهمة مطلوبه
 في نفسه زالت همته وانكسرت من طلب النفوذ ، وهو قوله :

قد يرحل المرء لمطلوبه والسبب للمطلوب في الراحل

فإذا انكشف لك أن مطلوبك ليس غير عينك وعينك ما فارحك ، فأبقى لهتمك متعلق

التي قبلها صورها فهي كالروح لها ، فإذا كان للعارف الإحاطة بالحضرات كلها يمكنه حضورها في واحدة من تلك الحضرات . فإن تلك الصور حافظة بعضها بعضاً أي العالية تحفظ ما تحتها ، فإذا شهدنا في حضرة واحدة منها انحفظت الجميع ، لأن الغفلة ماتم قط بحيث يغفل عن كل شيء لا يحضر صاحبها شيئاً ما ولو نفسه لا في عموم الناس ولا في خصوصهم ففي أي حضرة حضر العارف حفظ صورة فيها فانهفظت الخارجية بها ، أو لأن غفلة العارف لاتم في العموم ، أي في عموم الصور لشهوده واحدة منها ، ولا في الخصوص لحفظه كل واحدة منها بواسطة حفظ البعض (وقد أوضحت هنا سر الم تزل أهل الله يغارون على مثل هذا أن ينظر لما فيه من دعواهم أنهم الحق ، فإن الحق لا يغفل والعبد لا بد له أن يغفل عن شيء دون شيء ، فمن حيث الحفظ لما خلق له أن يقول له : أنا الحق ، ولكن ما حفظه لما حفظ الحق) إنما يغارون على ظهور مثل هذا السر ، لثلا يعلم الفرق بين الخلقين والحفظين غيرهم ، فيرد دعواهم أنهم الحق ، فإن الحق لا يغفل (وقد بينا الفرق ، ومن حيث ما غفل عن صورة ما وحضرتها فقد تميز العبد من الحق) ما في (ما غفل) مصدرية ، أي من حيث غفلته عن صورة ما (ولا بد أن يتميز مع بقاء الحفظ لجميع الصور بحفظه صورة واحدة منها في الحضرة التي ما غفل عنها ، فهذا حفظ بالتضمن ، وحفظ الحق ما خلق ليس كذلك بل حفظه لكل صورة على التعيين ، وهذه مسألة أخبرت أنه ماسطرها أحد في كتاب لا أنا ولا غيري إلا في هذا الكتاب ، فهي قيمة الوقت) وفريدته ظاهر (فإياك أن تغفل عنها ، فإن الحضرة التي تبقى لك الحضور فيها مع الصورة مثلها مثل الكتاب ، قال الله فيه - ما فرطنا في الكتاب من شيء - فهو الجامع للواقع وغير الواقع فلا يعرف ما قلناه إلا من كان قرآناً في نفسه) أي الإنسان الكامل الجامع للحضرات كلها إذا غاب عن مخلوقه في حضرة الحب شهد في حضرة المثال أو في أعلى منها ، فقل الحضرة التي حفظه فيها مثل الكتاب الجامع لكل ما وقع وما يقع ، فلا بد وأن يكون ذلك الإنسان قرآناً جامعاً للحضرات كلها وله مرتبة في القرآنية ، أي الجمعية الأحدية ، وإلا لم يعرف ذلك ولم يمكنه (فإن المتق باله يجعل له فرقانا ، وهو مثل ما ذكرناه في هذه المسألة فيها

خارج عنه اه جاليه ، وللسر الموضح : هو عروض الغفلة للعارف عن بعض الحضرات اه (دعواهم أنهم الحق) من حيث إيجادهم شيئاً ما (له أن يقول أنا الحق) كما قال المنصور ، ولم يزل عن هذا القول لعدم ظهور هذا الفرق له بطله نور الحق له اه فإذا شهدت تلك الحضرة التي يبقى لله الحضور فيها مع الصورة ، فقد شاهدت جميع ما بقي الحضرات من الصور ، فإنها كتاب جامع لجميع ما في الحضرات (فهو) أي الكتاب المذكور الجامع وهذه الحضرة (مثل) ذلك (الكتاب ولا يعرف) ذوقاً وحالاً وتحققاً (إنما قلناه) لا من كان قرآناً جامعاً لجميع الحضرات باو تفاع جعب أئيته بالفناء في الله ، فمن كان قرآناً (في نفسه) يصل هذه المسألة ذوقاً وحالاً ، وأما من لم يصل إلى مقام الجمع فهو يصل إلى مجبولة علماً بسماع هذه المسألة منه ، ثم يطلب التوق والشهود بالفناء في الله ، وإنما لا يعرفه إلا هذا الشخص (فإن الحق بالله يجعل له فرقانا) نوراً

يتميز به العبد من الرب ، وهذا الفرقان أرفع فرقان) أى المتقى بالقوى العرق يجعل له فرقانا : أى فارقا بين الحق والباطل ونصرا عزيزا على حسب تقواه ، فيتميز به الحق من الخلق في الصفات والأفعال ، وهذا الفرقان هو الفرق بين الجمع ، وهو درجة المقربين السكل الذين تقواهم أعظم تقوى وفوقانهم أرفع فرقان .

(فوقتا يكون العبد ربا بلا شك ووقتا يكون العبد عبدا بلا إفك)

هذا اليبست له معنيان محمولان على الفرقانين ، أحدهما : أن المراد بالربوبية ، الربوبية العرضية من كونه رب المال ورب الملك ، وهى التى عرضت للعبد فحالت بينه وبين تحقيقه بالعبودية المحضة التى ما شأها ربوبية ولا شأنها تصرف والوهية ، فكانت عبودية بالإفك ليست بخالصة فليس في هذا الوقت بمتقى ، والوقت الذى خلصت فيه عبوديته ، ولم يتصف بربوبية أصلا ولم يضاف إلى نفسه فعلا ولا تأثيرا ، وأمسك عن التصرفات النفسية وقام بالأوامر الشرعية قضاء لحق الربوبية ووفاء لحق العبودية ، كان متقيا يجعل الله فرقانا ، والمعنى الثانى : أن العبد الجامع بين للعبودية العظمى والربوبية الكبرى في وقت خلافته عند الله عند استخلافه تعالى له ، كان عبدا لله ربا للعالمين ، فإن الخليفة على صورة المستخلف ، فوقتا يكون ربا للعالمين باستخلاف الحق له ، ووقتا يكون عبدا بلا إفك باستخلافه الله وتفويض أمره إليه بعد استخلاف الحق إياه تحققا بالعبودية العامة والمعرفة التامة ، لقوله عليه الصلاة والسلام في هذا المقام : اللهم أنت الصاحب في السفر والخليفة في الأهل ، فخلف الله على أهله وهو صاحبه في السفر ، فصار كل منهما مستخلفا للآخر ومستخلفا ، وهو مقام الخلعة العظمى المذكورة قبل :

(فإن كان عبدا بالحق واسعا وإن كان ربا كان في عيشة ضنك)

فإن كان عبدا بالتفويض المذكور ، واستخلافه الحق مع كماله باستخلاف الحق إياه ، ثبت على مستقره ومركزية فلك العبودية العظمى ، وكان واسعا بالحق على الحقيقة ، لأنه في كفالاته ووكلاته بالربوبية الحقيقية الذاتية التى له يعبد ، فوسعه الحق بكل ما احتاج إليه فكان كل منهما في مقامه أصيلا ، وإن كان ربا لزمه القيام بربوبية كل من ظهر بعبوديته ، وحينئذ لم يمكنه القيام بذلك حق القيام إلا بالحق ، فإن الخليفة وإن كان فيه جميع ما يتطلبه الرعايا ، لكنه يجعل المستخلف فرديته للعالم عرضية وإن كان قبول ذلك باستعداد غير معمول ، لكنه وجود الغنى والفعل والتأثير والإفاضة للحق ذاتية ، والعدم والانفعال

في قلبه يميز بين العبد والحق ، ويصل إلى مقام القرآنية اه (فوقتا يكون العبد ربا بلا شك) بظهور تميز الربوبية له واختفاء عبوديته ، وهو قوله : والعارف يخلق بهته (ووقتا يكون العبد عبدا بلا إفك) من عبوديته عند ظهور عجزه وقصوره بزوال الصفة الربوبية اه بالى .

(فإن كان عبدا كان باقا واسعا) لأنه كالماوس على أرضى ولاسمانى (وإن كان ربا كان في عيشة ضنك)

والتأثر والافتقار والقبول للعبد ذاتية ، فيعجز بالذات وإن كان قادرا بالعرض ، لصنع كونه في ضيق وضنك :

(فمن كونه عبدا يرى عين نفسه وتنسج الآمال منه بلا شك
(ومن كونه ربا يرى الخلق كله يطالبه من حضرة الملك والملك)
ويعجز عما طالوه بذاته لذا تر بعض العارفين به يبكى)

الآيات الثلاثة ، تحليل لما في البيت الثاني وتقرير وترجيح ، بل تحقيق الثاني معنى البيت الأول ، والمعنى : فمن جهة كونه عبدا يرى عين نفسه بصفة العدم والافتقار والعبودية الذاتية ، وتنسج آماله في الله حقيقة ، فإن للآملين في ظل ربوبيته وفضاء ألوهيته مجالا واسعا ، فإن كل ما يسأل عين العبد بلسان استعداد القبول مبدول له من وجوه في وقته ، كما قال - وآنا كم من كل ما سألتموه - ومن جهة كونه ربا توجه إليه الملك والمملوك والجبروت بأسرهم يطالبونه بحقوقهم وهو يعجز عما طالبه بذاته ، فلذا تراهم يبكون في بعض الأوقات مع كمالهم لمطالبة الكل إياه ، بما لا يحضره بالفعل بل بما ليس له بالحقيقة وحذف الباء من ترى تخفيها ، وفي بعض النسخ : لذا كان بعض العارفين :

(فكن عبد رب لا تكن رب عبده فتذهب بالتعلق في منار والسبك)

أي التعذيب والإحراق بنار العشق والمطالبة والسبك ، لإفناء بقية الأنية المستازمة للفقر ، فإن بقية الأنانية حجاب للغنى الذاتي ، والباء في بالتعلق مثلها في قوله - نبت بالدهن - أي فتذهب ملتبسا بالتعلق :

(فص حكمة عليية في كلمة إسماعيلية)

إنما خصت الكلمة الإسماعيلية بالحكمة العلية ؛ لأن العلو صفة الأحدية والتكثير وهي ما يتكثر بالجمعية الاسمية لم تكن مصدر للعالم ولا للإنسان ، فلا بد اتكثير صفة الأحدية الذي هو الافتقار المحض من القبول ، كما ذكر من تكثر الأحدية بالنسب الاسمية بسبب

أي ضيق ومشقة لمجزه عند المطالبة بالأشياء من إتيانها اه (فمن كان عبدا يرى عين نفسه) عاجزة وقاصرة من إتيان الأمور وتنسج الآمال منه إلى موجد بلا شك :

(ومن كونه ربا يرى الحق كله يطالبه من حضرة الملك)

بالضم الصهادة (والملك) بالفتح عالم للملكوت (ويعجز عما طالبه بذاته) بل يرجع في ذلك إلى ربه بخلاف ربوبية الحق فإنه بذاته قادر على ذلك ، فظهر الفرق من حيث كونه ربا (لذا) أي لأجل عجز العبد عما طالبه منه (به) أي بهذا المعنى (يبكى) اه بالي . فإذا كانت سلامتك في العبودية وآفتك في الربوبية :

(فكن عبد رب لا تكن رب عبد فتذهب بالتعلق في النار والسبك) اه

أرسل الله إسماعيل إلى قبائل اليمن والعاليق ، ثم مات بمكة وعمره مائة وسبع وثلاثون سنة ، ودفن عند أمه هاجر بعد وفاة أبيه إبراهيم ثمان وأربعين سنة ، وكان له اثنا عشر ولدا اه .

أحيان العالم التي لها القابلية المخصصة، وقد وصف الله تعالى اسمعيل في كلامه بالصفين الذالين على كماله بهما، أى العلو وكونه مرضيا، فإن الرضاء عنه قابليته بصفة الاقتدار المستلزم للعلو؛ ولما كان مد هذا الفص هاتين الصفين، بنى الكلام على بيان مسمى الله الواحد بذات المتكثر بالأسماء فقال (اعلم أن مسمى الله أحدى بالذات كل بالأسماء) أى أنه تعالى من حيث ذاته أحد لا كثرة فيه باعتبار ما، لكن له باعتبار الألوهية المقتضية للمألوه نسب كثيرة غير متناهية، كلسبة للواحد إلى الأعداد بالنصفية والثالثة وغيرهما مما لا يتناهى فهو واحد بهذه النسب، كل فى الوجود بالأسماء أى النسب والكل فيه واحد فله واحد فله أحدى جميع الجميع بقهر أحدىته بالوجوه الواحدانى كثرة الجميع، وهو كامل بالذات غنى عن الغير إذ لا غير (وكيل موجود فله من الله إلا ربه خاصة يستحيل أن يكون له الكل) أى كل موجود نوعى أو شخصى، وإن كان تحت المطلقة الربوبية الإلهية، فله ربوبية خاصة تختص به من الله رب العالمين، والله فيه وجه خاص هو ظهوره تعالى بالاسم الذى يربه به؛ والحق من حيث ذلك للوجه ربه، ولذلك كان كل شىء سواء كونه علويا أو سفليا مختصا بخاصية لا يشارك فيه غيره، فله رب خاص هو الذات باعتبار الاسم المخصوص بذلك الشىء، وهو مظهر لذلك الاسم كأنه تمثال له: أى حجابية ذلك الاسم وصورته الظاهرة، ويستحيل أن يكون الكل من حيث هو كل لكل واحد، فينحصر جميع ما للربوبية الجمعية الإلهية فيه (وأما الأحدى الإلهية فما لواحد فيها قدم، لأنه لا يقال لواحد منها شىء ولا آخر منها شىء، لأنها لا تقبل التبعض، فأحدىته مجموع كله بالقوة) أى لا يمكن أن يكون لأحد من الموجودات فى الأحدى الإلهية الجمعية قدم، لأنها لا تتجزأ أو لا تبعض فيكون لكل واحد منها شىء فلكل اسم ربوبية خاصة، وجميع الربوبيات المتعينة فى جميع الربوبين من جميع الحضرات الإلهية الأسمائية فى الأحدى الذاتية بالقوة والإجمال، وقد تفصلت فيهم وبهم بالفعل كقوله:

(كل بالأسماء) أى كل مجموعى يجمع الأسماء والصفات، فكان لمسمى الله أحدىان الذاتية والأسمائية؛ تسمى الأول بتمام جميع الأسماء، والثانية بالأحدى الإلهية اه بالى.
(فكل موجود فله) أى فما لكل واحد من أفراد الإنسان من مسمى الله باعتبار كونه كلا بالأسماء (إلا ربه خاصة يستحيل أن يكون له الكل) لذلك قال عليه الصلاة والسلام «رأيت ربى» ما قال رب العالمين وإن كان روحه ربوبيا لكل فوجوده الحسى له رب خاص (وأما الأحدى الإلهية الذاتية التى يسميها إليه إحدى بالذات) (فما لواحد) من الأسماء (فيها قدم) أى وجود فليس لها الربوبية لأحد فكانت خارجة من قوله «من عرف نفسه عرف ربه» فلا تعرف بمعرفة النفس بل تعرف بمعرفة النفس ما للربوبية، وبعد ذلك تعرف هذه الأحدى الإلهية عن كشف للمى، وإنما لم يكن لواحد من الأسماء فيها قدم (لأنه يقال لواحد منها) أى من الذات الأحدى (شىء ولا آخر منها شىء) حتى تعين الأسماء فيها بالوجود المتعين الذى يتميز به كل منها عن الآخر اه (فأحدىته مجموع كله بالقوة) الضمير عائذ للمسمى الله، فمطاء فأحدى مسمى الله كون المجموع

كل الجمال هذاء وجهك مجملا لكنه في العالمين مفصل

(والسعيد من كان عنده مرضيا ، وما ثم إلا من هو مرضى عند ربه لأنه الذي تبقى عليه ربوبيته ، فهو عنده مرضى فهو سعيد) أى السعيد من اتصف بكمال من كمالات ربه ولا يتصف بكمال ما إلا من هو قابل له ، وكل قابل مرضى عند ربه المخصوص به إذ لو لم يرضه لم يربه ، فما في الحضرة الربوبية إلا من مرضى عند ربه ، لأنه الذي تبقى عليه ربوبيته ، لأن الربوبية موقوفة على قابلية المربوب لامتناعها بدون المربوب ، والمربوب لا يكون إلا قابلا فكل قابل سعيد (ولهذا قال سهل : إن للربوبية سرا ، وهوانت تخاطب كل عين أو تظهر لبطلت الربوبية ، فأدخل لو وهو حرف امتناع لامتناع وهو) يعنى ذلك السر (لا يظهر ، فلا تبطل الربوبية لأنه لا وجود لعين إلا بربه ، والعين موجودة دائما فالربوبية لا تبطل دائما) سر الربوبية ما يتوقف عليه من المربوبين لأنها من الأمور الإضافية ، والمربوب كل عين والعين باقية على حالها في غيب الله أبدا ، فلا يظهر ذلك السر أبدا فلا تبطل الربوبية ، فعنى قوله والعين موجودة دائما في الغيب (وكل مرضى محبوب ، وكل ما يفعل المحبوب محبوب فكله مرضى لأنه لا فعل للعين بل الفعل لربها فيها ، فاطمأنت العين أن يضاف إليها فعل ، فكانت راضية بما يظاها فيها وعنها من أفعال ربها مرضية تلك الأفعال ، لأن فاعل وصانع راض عن فعله وصنعتة ، فإنه وفي فعله وصنعتة حتى ما هي عليه - أعطى كل شيء خلقه ثم هدى - أى بين أنه أعطى كل شيء خلقه) مطلوب الرب من المربوب أن يكون مظهرا له يظهر فيه أفعاله وآثاره على وفق إرادته ، والمربوب مطيع له فيما أراد بقابليته مظهر لربوبيته ، وهو مرضى عنه بإظهاره له الربوبية وإبقائها عليه ، ولا فعل له إلا قابليته وتحصيل مراده فكل مرضى محبوب ذاته وصفته وفعله ، إذ ليس إليه إلا تمكين الرب من فعله وهو عين مراده ، والفعل إنما كان للرب ، فقامت عين المربوب مطوعة بما أراد منها من إظهاره وإظهار صفاته وأفعاله ، راضية بما أراد منها مرضية وكل فاعل راض بفعله محب له فإنه أتى به على وفق إرادته ولم ير من المربوب إلا مساعدته في ذلك وفي حق صنعتة ، فكل من العبد وربه راض مرضى ، أعطى الرب المطاق خلق كل شيء ربوبيته التي تخص ذلك الشيء ،

بالفعل في معنى الله مجزوها فيه بالقوة : فباعتبار جمية الأسماء في معنى الله بالقوة يسمى أحديا بالقوات ، وجميتها فيه بالفعل يسمى كل بالأسماء اه . والمراد من هذا الكلام إظهار عموم معنى السعادة المستورة من إدراك أهل الحجاب ، للاستعانة الثامنة المعبرة عند الله اه بالى .

(ولهذا) أى ولأجل بقاء الربوبية على العبد (قال سهل) وسر القى روحانية وسبب بقائه اه . (والعين موجود دائما) بحسب النشأة بدوام وجود علمه (فالربوبية موجودة دائما) بدوام وجود علمها حتى الدين فالرب سبب لوجود العين ، والعين سبب لوجود ربوبية ربه ، فإذا بقيت ربوبية الرب بوجود عبده كان العبد مرضيا عنده اه بالى .

على وفق لإرادة الرب الخالص به ، أعني به الاسم الذي يربيه به وطاعته المربوب ، فوق حقه بمقتضى عينه - ثم هدى - أى بين للمربوب بفعل ربه فيه أنه الذى فعل فيه وظهر عليه بهذا الفعل والخلق الذى سأل به باسم عينه (فلا يقبل النقص) ولا الزيادة لتطابق لإرادة الرب وسؤال المربوب ، وهما مقتضى المشيئة الذاتية (فكان إسماعيل عليه السلام بعثوره على ما ذكرناه عند ربه مرضيا ، وكذا كل موجود عند ربه مرضى) على ما ذكرناه من أن ربه ما أراد منه إلا ما ظهر عليه ، وأن عينه لتقابليتها ماطلبت من الرب إلا ما أظهره عليها من صفاته وأفعاله ، ولهذا لما سئل جنيد قدس سره : ما مراد الحق من الخلق ؟ قال : ما هم عليه .

(ولا يلزم إذا كان كل موجود عند ربه مرضيا على ما بيناه أن يكون مرضيا عند رب عبد آخر ، لأنه ما أخذ الربوبية إلا من كل لامن واحد ، فما تعين له من الكل إلا ما يناسبه فهو ربه) أى كل واحد من الأعيان أخذت من الربوبية المطلقة أى من الربوبية بجميع الأسماء ما يناسبها ويليق بها من ربوبية مختصة ، أى باسم خاص بها لامن واحد : أى ما أخذ الجميع من واحد معين حتى يلزم أنه إذا كان كل واحد مرضيا عند ربه كان مرضيا عند رب عبد آخر لأن الرب المطلق هو رب الأرباب ولكل رب خاص (ولا يأخذه أحد من حيث أحديته ، ولهذا منع أهل الله التجلى فى الأحدية) لأن الأحدية الذاتية هى بعينها كل بالأسماء فلا يسعها إلا الكل ، ولا تتجلى بذاتها إلا لذاتها (فإنك إن نظرت به فهو الناظر نفسه ، فما زال ناظرا لنفسه بنفسه ، وإن نظرت به فزالت الأحدية بك ، وإن نظرت به وبك فزالت الأحدية أيضا ، لأن ضمير التاء فى نظرت ما هو عين المنظور فيه ، فلا بد من وجود نسبة ما اقتضت أمرين ناظرا ومنظورا فزالت الأحدية وإن كان لم ير إلا نفسه بنفسه ومعلوم أنه فى هذا الوقف ناظر ومنظور ، فالمرضى لا يصح أن يكون مرضيا مطلقا إلا إذا كان جميع ما يظهر به من فعل الراضى فيه) هذا دليل على أن التجلى يقتضى الكثرة لاقتضائه وجود المتجلى والمتجلى له لكونه أمرا نسبيا ، فكل واحد مرضى عند ربه الخالص لا مطلقا إلا الإنسان الكامل الذى له جميع صفات الراضى المطلق وأفعاله التى يظهر بها الرب المطلق فيكون الحق ناظرا ومنظورا فى هذا الوصف راضيا مرضيا لا غير ، فيكون بهذا الإنسان

فنفرد لإسماعيل عليه السلام بهذه المرضية عن غيره ، لورود النص فى حقه دون غيره ، لأن هذا العلم مودوع فى روحه عليه الصلاة والسلام ، ويأخذ كل من علم هذا العلم من روحه ، وكذا أى كلام إسماعيل مرضى الخ فإن عبد المضل ليس مرضيا عند الهادى وبالعكس لعدم ظهور ربوبية كل منهما فى عبد الآخر ، فلا تكون الأشقياء مرضيين عند رب السعداء حتى يدخلوا دار السعداء معهم ، وإنما كان كذلك (لأنه ما أخذ الربوبية إلا من كل) بالأسماء (لامن واحد) أى لامن إحدى بالذات اه (فإنك إن نظرت به) أى نظرت الحق بالحق ، وهو النظر مع التفاهة التعمين اه . وأما إذا لم يظهر جميع أفعال الراضى فى المرضى ، بل بعضه يظهر فيه وبعضه

هو الرب المطلق ، كقول الكامل - ربنا الذى أعطى كل شيء خلقه - ربنا رب السموات والأرض (ففضل إسماعيل غيره من الأعيان بما نعته الحق به من كونه عند ربه مرضياً ، وكذلك كل نفس مطمئنة ، قبل لها - ارجعى إلى ربك - فما أمرها أن ترجع إلا إلى ربها الذى دعاها ففرقت من الكل - راضية مرضية - فادخل فى عبادى - من حيث ما لهم هذا المقام ، فالعباد المذكورون هنا كل عهد عرف ربه تعالى واقتصر عليه ولم ينظر إلى رب غيره مع أحدية العين لا بد من ذلك) ظاهر ، فإن الاطمئنان لا يكون إلا إذا أطاعت النفس ربها فى جميع أوامره ونواهيه التى دعاها إليها فأجابته بها ، فتكون راضية مرضية عند ربها فتدخل فى عبادته من حيث أن لم مقام الرضا ، فلم تنظر إلى رب غيرها من النفوس مع أحدية رب الكل بحسب الذات ، فإن عين جميع الأسماء ليست إلا ذاتاً واحدة (- وادخل جنتى - التى هى ستى ، وليست جنتى سواك فأنت تسترني بذاتك) الجنة : المرة من الجن وهو الستر . ولما كان العبد مظهر اربه كان ستراً له بكونه ، وكان ملائماً ربه فى مظهريته له وكون أفعاله أفعاله ؛ فيحبه ويحب أفعاله وهو جنة ربه (فلا أعرف إلا بك ، كما أنك لا تكون إلا بى) فكما لا يوجد العبد إلا بربه لأنه موجود بوجوده ، فكذلك لا يعرف الرب إلا بالعبد لأنه مظهره ومظهره كما قال تعالى - سترهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق - وقال عليه الصلاة والسلام « من عرف نفسه فقد عرف ربه » (فن عرفك عرفنى وأنا لا أعرف فأنت لا تعرف) وقد ثبت أن الله لا يعرف بالحقيقة ، إذ لا يعرفه إلا هو ؛ فعبده الأكمل الذى هو مظهر الحق الأعظم لا يعرفه فكيف غيره (فإذا دخلت جنة دخلت نفسك فتعرف نفسك معرفة أخرى غير المعرفة التى عرفتها حين عرفت ربك بمعرفتك إياها) أى إذا أمرك بدخول جنته برضاه عنك دخلت نفسك فعرفتها معرفة غير المعرفة الأولى ، لأن المعرفة التى عرفته بها من معرفتك نفسك أفادتك معرفة أن النقاى والمقام من نفسك ، والكمالات والمحامد من ربك ، فجعلت نفسك جنة وستراً من إضافة

لم يظهر لظهوره فى عهد رب آخر لم يكن المرضي مرضياً عند عدم ظهور ذلك البعض فلم يكن مرضياً مطلقاً عند ربه ، فقد ثبت بالنس والكشف أنه عليه الصلاة والسلام مرضى مطلقاً لظهور جميع فعل الراضى فيه ، فلما استوى كل موجود مع إسماعيل فى كونه مرضياً عند ربه ، أراد أن يبين جهة امتياز بقوله ففضل إسماعيل اه (ولم ينظر إلى رب غيره) كما لم ينظر ربه إلى عهد رب آخر ، فإن النظر إلى رب غيره من الجهل بربه (مع أحدية العين) أى مع أن ربه عين ربه غيره فى مقام أحدية الذات ، ومع ذلك (لا بد من ذلك) أى من عدم النظر إلى رب الغير ، فإن الأمر فى نفسه على ذلك اه بالى .

فوقفت معرفة كل منهما إلى الآخر ، الأول مشاهدة المؤثر من الأثر والثانى مشاهدة الأثر من المؤثر وهو أتم من الأول معرفة ، ومعناه : لا يعرف عبداً إلا أنت ولا يعرفك رب إلا أنا ، ويجوز أن يكون معناه (وأنا لا أعرف) على البناء للعلوم إلا أنت (فأنت لا تعرف) إلا أنا إذ كل رب لا يعرف إلا ما كان مظهر لربوبيته ، كما أن كل عبداً لا يعرف إلا ربه الخاس ، وقد انحصر الأمر من الطرفين اه .

التفاصيل والمداوم إليه ، وجعلت ربك جنة وسترا لك من إضافة الكمالات والمحامد إلى نفسك وهذه المعرفة هي معرفة نفسك من ربك ، فعرفت بها أنك مظهره ومستواه وعرشه ومجلاه ولا فعل فيك وبك إلا له ، فتضيف في هذه المعرفة اليهودية جميع الكمالات التي أضفتها إلى ربك في تلك المعرفة الغيبية إلى نفسك من حيث أنها أفعال الله فيك وبك ، وكذا المظهرات ، ولا تضيف إلى المظهر فعلا (فتكون صاحب معرفتين معرفة به من حيث أنت) أى من حيث نفسك وأحكام الإمكان التي تلزمها وهي المعرفة الأولى الاستدلالية (ومعرفة به بك من حيث هو لامن حيث أنت) أى ومعرفتك بذاتك بسببه من حيث هو ، وأحكام الوجوب التي هي له وهي المعرفة الثانية ، فالباء في به في المعرفة الأولى صلة المعرفة أى معرفتك به من حيث أنت غيره ، وفي المعرفة الثانية ليست الباء في به صلة لها بل في بك وفي به باء السببية ، أى معرفتك نفسك بسبب معرفتك ربك من حيث هو لامن حيث أنت أو الاستعانة كما في قولك : كتب بالقلم ، وفي الحقيقة هذه الثانية معرفته إياه بنفسه في صورتك فلا لك معرفة إذ الفعل له ، فيجوز أن تكون الباء الثانية أيضا صلة المعرفة ؛ وبك بذل من الضمير بتكرير العامل ، كقوله تعالى - للذين استضعفوا لمن آمن منهم - فتكون معرفتك بك معرفة به من حيث هو فيرجع المعنى إلى الوجه الأول في التحقيق ، ويشهد به قوله :

(فأنت عبد وأنت رب لمن له فيه أنت عبد)

أنت عبد ، باعتبار المعرفة الأولى لظهور سلطانه عليك ، ومعرفته له بصفاته الفعلية من الأفعالات نفسك ، كمعرفة غضبه ورضاه من خوفك ورجائك ، وأنت رب باعتبار المعرفة الثانية مطلقا للرب الخاص الذي أنت فيه عبد له ، لظهور سلطانه به عليه من حيث إجابته لسؤالك ، وعلى من دونك من الأرباب المعينة والعبيد :

(وأنت رب وأنت عبد لمن له في الخطاب عهد)

- وأنت رب لما ذكر باعتبار الفناء فيه والبقاء به بالمعرفة الثانية ، وأنت عبد لمن خاطبك بخطاب - ألسنت برهكم - فقلت بلى :

(صاحب معرفتين معرفة به) أى بالحق بك (من حيث) أنك (أنت ، ومعرفة به بك من حيث) أنك (هو لامن حيث) أنك (أنت) ولم تكن هاتين المعرفتين إلا لمن دخل جنة ربه الحاضر اه بالى .

(فأنت عبد) من حيث التعيين (وأنت رب) من حيث الهوية (لمن له فيه أنت عبد) أى الذي أنت في حقه عبد ، فأعبد رب لربه الحاضر لانيه كما أنه عبد له لانيه ، تتعلق ربوبية العبد لمن تعلق عبوديته ، ومعنى ربوبية العبد ربه بقبول أحكامه وإظهار كماله فيه ، وهذه مجازات بين العبد ورب الحاضر ، وأما بين العبد ووب الأرباب ، وهو قوله : وأنت رب اه .

(وأنت رب وأنت عبد لمن له في الخطاب عهد)

وهو خطاب - ألسنت برهكم - والمهد قول المخاطبين ، بل فإن هذا الخطاب عن مقام الجمع ، فكان الشكل هيبدا لكل سبب ربه الحاضر بهم ، فكان الخطاب عاما والعهد عاما ، فيتنوع العهد الشكلي بحسب القوابل إلى اليهود ، وهو العهد الجزئي الذي بين العبد ورب الحاضر ، وأما بينه وبين الرب المطلق وهو عهد كلي ،

(فكل عقد عليه شخص يحمله من سواء عقد)

أى فكل مايعتقده شخص يحمله اعتقاد شخص آخر، فإن عبد اللطيف على عقد يحمله عبد القهار، وعبد الظاهر على اعتقاد يحمله عبد الباطن، وهكذا كل واحد (فرضى الله عن عبيده) لأنه بكل اسم من أسمائه رب لعبد رضى الله عنه ربه ، ورضى هو عن ربه (فهم مرضيون ورضوا عنه) كلهم (فهو مرضى ، فتقابلت الحضرتان تقابل الأمثال والأمثال أضداد لأن المثلين حقيقة لا يجتمعان إذ لا يتميزان) أى تقابلت حضرات الأرباب وحضرات العبيد تقابل الأمثال ، لأن كل واحدة منهما راضية مرضية بالنسبة إلى الأخرى ، والأمثال من حيث هى ممتنع اجتماعهما أضداد ، لأن المثلين لا يجتمعان قط إذ لو اجتماعا لم يتميزا (وما ثم إلا متميز فما ثم مثل فلا فى الوجود مثل فما فى الوجود ضد) أى وما فى الحضرة الإلهية إلا متميز به مع كون الجميع فى الوجود الذى هو حقيقة واحدة فلا مثلية فى الوجود فلا ضدية ، إذ لو كانت لكانت ضدية المثل ، إذ لا تضاد فى الحقيقة الواحدة (فإن الوجود حقيقة واحدة والشئ لا يضاد نفسه) فتلك الحقيقة تعينت فى مراتب متدرجة عقلا ، فالظاهر عين الظاهر وبالعكس ، لأنه التعينات صفاتها وشؤونها والعين واحدة :

(فلم يبق إلا الحق لم يبق كائن فما ثم موصول وما ثم باين

بدا جاء برهان العيان فما أرى بعينى إلا عينه إذ أعيان

ذلك - خشى ربه - أن يكون لعلمه بالتمييز) أى ذلك الرضا من الجانبين ، لمن خشى أن يكون الرب لعلمه بامتياز مرتبة العبد عن مرتبة الرب ، فوقف على مرتبة عبد أنيته مرضيا عند ربه راضيا بربوبيته لرضا ربه بعبوديته قضاء الحق التميز مع كون الحقيقة واحدة : لما (دلنا على ذلك) أى على التميز (جهل أعيان فى الوجود بما أتى به عالم ، فقد وقع التميز بين العبيد) أى بين العارف وبين غير العارف (وقد وقع التميز بين الأرباب) لأن العبد

فإذن يتنوع العهد (فكل عقد) أى فكل واحد من العهد (عليه شخص) من المخاطبين (يحمله) أى العقد (من سواء عقد) أى من له عقد سوى ذلك العقد ، فإن من له العهد يدينه وبين الاسم الهادى عمل العقد الذى بين الاسم المضل وبين عبيده ، فكل كل واحد من العبيد يحفظ عقده ويحمل عقد غيره (فرضى الله) أى كل بالأسماء (عن عبيده) فهم مرضيون ، لأن عبيد الأرباب عبيده ، ومرضى الأرباب مرضيته (ورضوا عنه فهو مرضى) فكان الأمر الذى بين العهد وره الخاص بعينه ثابتا بينه وبين الرب المطلق ، فكل عبد مرضى عند الله بالأمر الإرادى ، وأما بالأمر التشكيلى ، فبعضهم مرضى وبعضهم ليس بمرضى ، فالنجاح من النار جمع الأمرين فى الرضا ، ولا ينفع الرضا بالأمرين الإرادى مجردا عن الرضا بالأمر التشكيلى (فتقابلت الحضرتان) هذا ارتفع الأضداد والأمثال بظهور وحدة الوجود فلم يبق إلا الحق اه بالى .

(ذلك) أى - رضى الله عنهم ورضوا عنه - فهو - (لمن خشى ربه - أن يكون) هو ، وقوله (فى الوجود) وكذا قوله (بما أتى به عالم) يتعلق بجهل ، والمراد بما أتى به عالم ما ذكره من وحدة الوجود فى الآيات ، فعالم بالله ثبت التميز فى مقام وعدمه فى مقام ، وأما غير العالم فلا يثبت إلا التميز ، فلذا جاء التميز عدمه عليهم لعدم التميز (فقد وقع التميز بين العبيد) ضرورة وجوب وجود الله وجوباً لازماً للتميز :

لا يظهر إلا ما أعطاه الرب ، والرب ما يعطى إلا ما سأله العبد بلسان استعداد عينه (ولولم يقع التمييز أى بين الأرباب (يفسر الاسم الواحد الإلهى من جميع وجوهه بما يفسر الآخر) أى به ، فحذف العلم به (والمعز لا يفسر بتفسير المذل إلى مثل ذلك) من عدم تفسير كل اسم بتفسير مقابله كالنافع والضار والجليل والجميل ، ونحو ذلك (لكنه هو من وجه الأحدية كما نقول فى كل اسم إنه دليل على الذات وعلى حقيقة من حيث هو ، فالمسمى واحد ، فالمعز هو المذل من حيث المسمى ليس المذل من حيث نفسه وحقيقته ، فإن المفهوم يختلف فى الفهم فى كل واحد منهما) ظاهر ، ومعلوم مما مر :

(فلا تنظر إلى الحق وتعريه عن الخلق)

أى الحقيقة تستلزم الخلقية استلزام الرب لمربوب والخالق للمخلوق والإله للمألوه لما بينهما من التضاييف ، فلا يلاحظ أحدهما بدون الآخر :

(ولا تنظر إلى الخلق وتكسوه سوى الحق)

وكذا عكسه لأن الاستلزام فى التضاييف من الجانبين ، ولأن الخلق إذا نظرته من غير خلقه الحق بقى على عدمه الأسمى ، لأنه لم يوجد إلا بوجوده :

(ونزهه وشبهه وقم فى مقعد الصدق)

ونزهه عن أن يكون متعينا بتعين فيشبه متعينا آخر فيلزم الشرك ، وشبهه بالخلق من حيث الحقيقة فيكون عين كل متعين إذ لا موجود سواه فهو هو ، أى فاجمع بين التنزيه والتشبيه بنى ما سواه مطلقا ، فتقوم فى مقعد الصدق ، فى مقام التوحيد الذاتى ، والجمع بين المطلق والمقيد :

(وكن فى الجمع إن شئت وإن شئت فى الفرق)

المعبد أثر حاصل من التميز بين الأرباب . ولما كان فى الدليل نوع جفاء أورد عليه قوله ولولم يقع التمييز . ولما بين فى الأسماء جهة الاتحاد وجهة الاختلاف ، أراد أن يبين هذا المعنى بين الحق والخلق فقال :

(فلا تنظر إلى الحق وتعريه عن الخلق)

أى مع تعري الحق من الخلق ، بل أجمله ممرى مستغنيا من حيث الذات عن الخلق ، وأجمله مفعلا من حيث الصفات إلى الأكران :

(ولا تنظر إلى الخلق تكسوه سوى الحق)

من كل الوجوه بل تكسوه بالعبودية فى مقام الكثرة وتكسوه بالحق فى مقام الجمع ، وهو مقام تحققة بصفات الحق ..

(ونزهه وشبهه) أى نزهه الحق فى مقام التنزيه وهو مقام استغناء ذاته عن المألين ، وشبهه فى مقام الصفات بإثباتك بالصفات الكاملة كالحياة والعلم وغير ذلك (وقم فى مقعد الصدق) يعنى إذا علمت ذوقا ما ذكرنا لك وعلمت به فقد أفت فى مقام الكمالين وهو مقام الجمع بين الكمالين التنزيه والتشبيه ، فإذا كنت كذلك فلا يزال لك بعد ذلك اه بالى .

(وكن فى الجمع إن شئت وإن شئت فى الفرق)

وكنى في الجمع ، فانظر إلى الحق بدون الخلق ، فإن الوجود ليس الإله بل هو هو ، وإن شئت لاحظت الخلق بالحق ، يتعدد الواحد بالذات الكثير بالأسماء والتعينات ، فكنت في فرق باعتبار التعينات الخلقية واندراج هوية الحق في هذبة الخلقية :

(تحز بالكل إن كل تبدي قصب السبق)

تحز جواب الشرط : أى إن كنت في الجمع وفي الفرق بعد الجمع بحسب المشيئة تحز قصب السبق بالكل منها ، إن كل منها تبدل لك بحيث لا تحتجب بأحدهما عن الآخر ، فتشهد الحق خلقا والخلق حقاً والخلق خلقاً ، فلا يحجبك أحد الشهودين عن الآخر ولم يفتك شهود ، لأن الكل ليس إلا هو ولا يختلف إلا بالاعتبار :

(فلا تفنى ولا تبقى ولا تفنى ولا تبقى)

فلا تفنى عند كونك حقاً من الخلقية ولا تبقى حقاً بلاخلق ، فإن الحقيقة واحدة ، فلك أن تكون حقاً بلا خلق أو خلقاً بلا حق أو حقاً وخلقاً معاً ، ولا تفنى الخلق عند تجلى الحق فإنه فان حقيقة في الأزل ، فكيف تفنيه ولا تبقى الحق فإنه باق لم يزل ، ولك أن تثبتهما واحداً في وجود واحد لهما :

(ولا يلقى عليك الوحي في غير ولا تلقى)

وإذا كان الوجود واحداً لا غير ، فإن كنت عبداً يلقى عليك الوحي منك فيك لا من غيرك ولا في غيرك ، وإن كنت رباً فلا تلقى (الثناء بصدق الوعد لا يصدق الوعيد ، والحضرة الإلهية تطلب الثناء المأمود بالذات) لما كان الكمال المطلق للحضرة الإلهية الموصوفة بالجلال والعظمة والجمال والألوهية ذاتياً ، والثناء إنما يكون بذكر تلك النعوت فهي طالبة للثناء والحمد بالذات ، والثناء لا يتوجه بصدق الوعيد أصلاً بل بصدق الوعد ، لزم أن يكون

لأنك حينئذ نلت درجة المحققين ، فلا يضرك في أى مقام كنت من الفرق والجم ، فإذا تحققت بما قلناه لك (تحز) أى تقابل وتساو (بالكل) أى بكل الناس وهذا الكمال (إن كل بمعنى) أى إن قصد كل من الناس (قصب السبق) فلا يسبق عليك شيء منهم وأنت لا تسبق عليهم ، لأنه ليس وراء هذا المقام مقام آخر (فلا تفنى) من حيث حقيقتك من فنى ببقى (ولا تبقى) من حيث خلقتك وتحتك لتبدل أحكام الخلقية عليك (ولا تفنى) الأشياء من جهة الخلقية من أفنى ببقى (ولا تبقى) من حيث التعينات (ولا يلقى) مجهول (عليك الوحي في غير) أى لا يلقى الله الوحي عليك في حق غير بل يلقى على نفسه ، فإنك هو من حيث هويتك وحقيقتك ، وأنت مرتبة من مراتب تفصيله ، هذا إذا كان الحق باطناً والعبد ظاهراً (ولا تلقى) الوحي في حق غيرك بل تلقى على نفسك ، فإن الحق أنت متى حيث الحقيقة ، هذا إذا كان الحق ظاهراً والعبد باطناً ، والوحي من جانب الحق كونه سبباً لوجود العبد ولكل ما يحتاج العبد إليه ، والوحي من طرف العبد كونه سبباً لظهور كمال الحق وأحكامه .

ولما بين أسرار الرضا شرع في بيان أسرار الثناء فإتينا مودع في كلمة لإسماعيل .

قوله (تطلب الثناء) من كل عبد سميماً أو حقياً فلا بد من وقوع مطلوب المحققين كل عبد ، فلا بد من صدق

صديق الوعد (فيثنى عليها بصدق الوعد لا بصدق الوعيد بل بالتجاوز - ولا تحسن الله خلف وعده رسلة - لم يقل ووعيده ، بل قال - ويتجاوز عن سيئاتهم -) فوعد التجاوز (مع أنه توعد على ذلك ، فأثنى على إسماعيل بأنه صادق الوعد ، وقد زال الإمكان في حق الحق) يعني لما أثنى الله تعالى على إسماعيل بصدق الوعد توجه الثناء والحضرة الإلهية طالبة للثناء ، فلزم أن يكون الله صادق الوعد على سبيل الوجوب لا الإمكان (لما فيه من طلب المرجع) أى لما في الإمكان من طلب المرجع ، ولا يتوقف صفة مآمن صفات الله على شيء فتحقق وجوب صدق وعده ، وقد وعد التجاوز لكونه من جملة وعده :

(فلم يبق إلا صادق الوعد وحده) أى لا صادق الوعيد لوجوب صدق وعده بالتجاوز ، وعدم تنفيذ الوعيد لقوله - وما نرسل بالآيات - أى آيات الوعيد - لا تخويفا - ولعلمهم يتقون ؛ ولأن الثناء لا يتوجه بالوعيد والحضرة الإلهية طالبة للثناء كما ذكر ، فثبت أن الإيعاد إنما يكون للتخويف لإيقاع الوعيد الزائل إمكان تحقيقه بتحقيق الوعد بالتجاوز والمنافاة ، وتحقيق الوعد للثناء (وما لو عيد الحق عين تعين .

وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم على لذة فيها نعيم مبسطين
نعيم جنات الخلد والأمر واحد وبينهما عند التجلي تباين
يسمى عذابا من هذوبة طعمه وذلك له كالقشر والقشر صابن

الوعد والنجاة وزمن الحق في حق كل عبد على حسب ما يليق بذواتهم حتى يحصل له الثناء المحمود من كل عبد على حسب مراتبهم اه (فيثنى عليها بصدق الوعد) أى لما طلب الذات الإلهية بذاته الثناء المحمود لا يثنى عليها إلا بصدق وعده وهو (بالتجاوز) من سيئاتهم يدل على ذلك قوله تعالى - فلا تحسن الله - اه (ولم يقل ووعيده) لعدم الثناء المحمود بذلك مع أنه اه بالي .

(مع أنه توعد ذلك) أى طهر الشيء ، فدل ذلك الآية على أن الله يطلب بذاته من عباده الثناء المحمود ، وأن ذلك لا يحصل إلا بصدق وعده عباده وبالتجاوز عن سيئاتهم ، فمع التجاوز للخالدين في النار أبدا بحصول النعيم الممتزج فالعذاب لهم فيثبثون على الله بذلك ، فمع الثناء المطلوب (فأثنى على إسماعيل) فالثناء المحمود سواء كان من العبد على الحق أو من الحق إلى العبد لا يكون إلا بصدق الوعد (وقد زال الإمكان) أى زال بدلالة النص إمكان وقوع الوعيد على الأبد (في حق الحق بالنية) أى في وقوع الإمكان (من طلب مرجع) وطلب المرجع لوقوع الوعيد هو الذاب ، وذلك يرتفع بوعده تعالى بالتجاوز ، فإن وعده واجب الوقوع في كل قرال وقوع الوعيد وقت وقوع التجاوز ، والتجاوز في حق الكفار حصول الرحمة المقترجة بألم النار بحيث لا ينقص من الألم الأول ، فإذا زال صدق الوعيد .

(فلم يبق إلا صادق الوعد وحده عين تعين) على البناء للفقول أى شخص تباين العذاب الغالب عن الرحمة على الأبد (نعيم مبين) خبر مبتدأ محذوف (نعيم) منصوب بعبارة (جنات الخلد فالأمر) أى نعيم جنات الخلد ونعيم دار الشقاء واحد (وبينهما) بين النعيمين (عند التجلي) عند الظهور (تباين) لأن نعيم الجنان رحمة خالصة عن العذاب ، ونعيم دار الشقاء رحمة ممتزجة لا تخلو من العذاب أصلا ، فكأنما عند التحقيق واحدا داخلًا في حد النعمة وتباينان عند التجلي (يسمى) نعيم دار الشقاء (عذابا من هذوبة طعمه) لأمله ، يعني كما أن العذاب الاصطلاحي يتحقق في الكفار في دار جهنم كذلك العذاب القوي وهو اللذة ، فكانوا جامعين بينهما (وذلك) أى عذابهم (كالقشر والقشر صابن) أى حافظ لآله ، فلا يزال العذاب صابنا لآله وهو

لما تقرر أن المواعيد لابد من تحققها والإيعاد قد يجاوز عنه ولا يوجد بما أوعده عليه، قال بعض التراجم فيه :

وإني إذا أوعدته أو وعدته تخلف إيعادي ومنجز موعدى

قال : وإن دخلوا دار الشقاء وهى جهنم لاستحقاق العقاب فلا بد أن يتول أمرهم إلى الرحمة ، لقوله « سبقتم رحمتى غضبى » فينقلب العذاب فى العاقبة عذبا ، وذلك أن أهل النار إذا دخلوها وتسلط عليهم العذاب بطواهرهم وبواطنهم ما كهم الجزع والاضطرار ، فيكفر بعضهم ببعض ويلعن بعضهم بعضا متخاصمين متقاولين ، كما نطق به كلام الله فى مواضع وقد أحاط بهم مرادها - فطلبوا أن يخفف عنهم العذاب أو أن يقضى عليهم ، كما حكى الله عنهم بقوله - ليقتض علينا ربك أو أن يرجعوا إلى الدنيا فلم يحابوا إلى طلباتهم ، هل أخبروا بقوله - لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينعثون ؟ وخوطبوا بمثل قوله - إنكم ما كنون - اخشعوا فيها ولا تكلمون - فلما ينسوا وظنوا أنفسهم على العذاب والمكث على ممر السنين والأحقاب ، وتغللوا بالأغلال ومالوا إلى الاضطراب وقالوا - سواء علينا أجزعنا أم صبرنا ما لنا من محيص - فعند ذلك دفع الله العذاب عن بواطنهم وخبت نار الله الموقدة التى تطلع على الأفئدة ، ثم إذا تعودوا بالعذاب بعد مضى الأحقاب ألفوه ولم يتعذبوا بشدة بعد طول مدته ولم يتألموا به وإن عظم ، ثم آل أمرهم إلى أن يتلذذوا به ويستعذبوه حتى لو هب عليهم نسيم من الجنة استكبروا وتعذبوا به كالجعل وتأذيه برائحة الورد لتألفه بين الأرواث ، والتناسب الحادث بين طباعه والقاذورات ، فذلك نعيمهم الذى تباين نعيم أهل الجنان والأمر واحد ، أى أمر الالتذاذ والتنعيم بينهم وبين أهل الجنان واحد ، واشتمزازهم عن نعيم الجنان كاشتمزاز أهل الجنة عن عذاب النار ، وبهتت أى بين نعيم أهل الجنة ونعيم أهل النار عند تجلى الحق فى صورة الرحمن بون بعيد ، ولهذا ورد فى الحديث « سينبت فى قعر جهنم الجرجير ولا ينبت للورد والفرير » فإن نعيم أهل النار من رحمة أرحم الراحمين لحدوثه بعد الغضب والعذاب ، ونعيم أهل الجنة من حضرة الرحمن الرحيم ، والامتنان الجسم ، فإذا آل العذاب إلى نعيم يسمى عذابا من عذوبة طعمه ، فيكون الأمر بينهم

لنسيم ، فلا يزال العذاب الاصطلاحي عنهم أبدا كما هو مذهب أهل السنة ، فإن الشيخ قسم الرحمة إلى رحمة متميزة بالعذاب ، وإلى رحمة خالصة من العذاب اه .

اعلم أن الشيخ قدس سره قسم الرحمة إلى رحمة متميزة بالعذاب ، وإلى رحمة خالصة من العذاب ثم قال : (لا يكون هذه الرحمة فى الدار الآخرة إلا لأهل الجنان ثم أقيمت النعيم المبين لأهل الشقاء ، فالنعم هو عين الرحمة عنده وعند سائر أهل الله ، فالنعم منه نعيم خالص يختص بأهل الجنان ، ومنه نعيم متميز بالعذاب يختص بأهل جهنم ، وبعض الشارحين حل كلامه على خلاف مراده ، وقال فى شرح هذه السألة : إن العذاب منقطع مطلقا عن الكفار ، ومن ذلك ظن بعض الناس السوء على الشيخ رضى الله عنه وعلى أهل الله ، وسنطلع حقيقة هذا المقام فى آخر القسم المردى إن شاء الله تعالى اه . يعقوب عليه السلام تزوج لبا بنت لايان بن نمير ابن باخور أخى إبراهيم عليه السلام ، فولدت لمرويل وشعمون ولاوى ويهوذا ، ثم تزوج عليها أختها زاحيل

وبين أهل الجنة في العذوبة واللذة واحداً، وذلك أى نعيم أهل النار كنعيم أهل الجنة كالقشر لكثافة ذلك ولطافة هذا ، كالتبن والنخالة للحمار والبقر ، ولباب البئر للإنسان والبشر ، والقشر صابن أى حافظ اللب ، فكذا أهل النار محامل يتحملون المشاق لعمارة العالم ، وأهل الجنة مظاهر يتحققون المعارف والحقائق لعمارة الآخرة ، فيحفظونهم عن الشدائد ويفرغونهم للآزمنة المعابد .

(فصل حكمة روحية في كلمة يعقوبية)

إنما خصت الكلمة باليعقوبية بالحكمة الروحية لغلبة الروحانية عليه ، ولذلك بنى الكلام في هذا الفصل على الدين ، فإن الدين الأصل القيم هو ما غلب الروح الإنسانى بحسب الفطرة من التوحيد وإسلام الوجه لله ، كما قال - فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم - ولهذا وصى بها يعقوب بنيه بقوله - إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون - وذلك هو الدين المعروف بين الأنبياء المتفق عليه المعهود المذكور في قوله - شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه - ولأن الروح إذا بقي على فطرته ولم يتدنس بأحكام النشأة والعادة دبر البدن وقواه الطبيعية تدييرا يؤدي إلى صلاح الدارين ، وهو الانقياد لأمر الله مع بقاء الروح الفاضل من عند الله ، والمراد النازل مع الأنفاس عليه للاتصال الأزلي بينه وبين الحق تعالى ، ألا ترى إلى قوله - لا تياسوا من روح الله إنه لا يياس من روح الله إلا القوم الكافرون - ومن خاصية الروح ذوق الأنفاس وعلمها وقوة المحبة والعشق وسلطان التجلي الإلهي في الشئ ، من قوله عليه الصلاة والسلام « الأرواح تشام كما تشام الخيل » ، ومن ثم وجد ربيع يوسف في كنعان من مصر قال - إني لأجد ربيع يوسف - الآية - وقال صلى الله عليه وسلم « إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن » .

(الدين ، دينان : دين عند الله وعند من عرفه الحق تعالى ، ومن عرفه من عرفه الحق ، ودين عند الخلق وقد اعتبره الله تعالى) الدين في اللفظ يطلق بمعنى الانقياد وبمعنى الشرع الموضوع من عند الله وبمعنى الجزاء ، والمراد ههنا الانقياد كما يأتي ، والدين الذي عند الخلق طريقة محمودة مصطلح عليها بين طائفة من أهل الصلاح ، استحسانا منهم يؤدي

فولدت له يوسف وبنيامين ، عمره إحدى وتسعون سنة ، وتوفي وعمره مائة وسبع وأربعون سنة ، أوصى إلى يوسف أن يدفنه مع أبيه إسحق فسار به إلى الشام ودفنه عند أبيه ، ثم عاد إلى مصر وتوفي بها في ملكه ودفن فيها ، إلى أن نبهه موسى وحله معه حين سار بني إسرائيل إلى النية ، ولما مات موسى حله يروح إلى العام مع بني إسرائيل ودفنه عند الخليل ، وقيل بالقرب من نابلس ام .

إلى سادة المعاد والمعاش ، وإنما اعتبره الله لأن الغرض من موافق لما أراد الله من الشرع الموضوع من عنده (فالدين الذي عند الله هو الذي اصطفاه الله وأعطاه الرتبة العلية على دين الخلق ، فقال الله تعالى - ووصى بها إبراهيم بنبيه ويعقوب ، يا بني إن الله اصطفى لك الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون - أى منقادون إليه) ظاهرا بإتيان ما أمر به طوعا وباطنا ، لتترك الاعتراض وحسن قبول الأحكام بطيب النفس ونقاها من الجرح ، كما قال تعالى - فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكوك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا - (وجاء الدين بالآلف واللام للتعريف والمهد فهو دين معروف وهو قوله تعالى - إن الدين عند الله الإسلام - وهو الانقياد ، فالدين عبارة عن انقيادك) غنى عن الشرح (والذي من عند الله هو الشرع الذي انقادت أنت إليه ، فالدين الانقياد ، والناموس هو الشرع الذي شرعه الله تعالى) فرق بين الدين والشرع الذي هو المسمى بالناموس ، بأن الدين منك لأنه انقيادك لأمر الله ، والشرع من الله لأنه حكم الله تعالى (فمن اتصف بالانقياد لما شرع الله له فذلك الذي قام بالدين وأقامه أى أنشأه كما تقيم الصلاة ، فالعبد هو المثنى للدين ، والحق هو الواضع للأحكام ، فالانقياد عين فعلك فالدين من فعلك ، فما سعدت إلا بما كان منك) لما كان الدين هو الانقياد والانقياد فعلك كنت فاعل الدين ومنشئه ولأن السعادة صفة لك والصفة الحاصلة لك لا تكون إلا من فعلك ، فسمعتك من فعلك ، لأن كل فعل اختياري لا يد أن يخلق أثر في نفس الفاعل ، فإذا انقادت لأوامره فقد أطعته ، وإذا أطعته فقد أطاعك وأفاد كمالك ، كما قال - أنا جليس من ذكرني ، وأني من شكرني ، ومطيع من أطاعني (فكما أثبت السعادة لك ما كان فعلك ، كذلك ما أثبت الأسماء الإلهية إلا أفعاله ، وهي أنت وهي المحدثات ، فبآثاره سمي لها وبآثارك سميت سعيدا) أى ما أسعذك إلا بفعلك ، كما أن الأسماء الإلهية لم يثبتها إليه إلا أفعاله وهي المحدثات ، فإن الخالق والرازق والإله والرب ، لم يثبتها له إلا المخلوق والمرزوق والمألوه والمربوب التي هي آثار الخلق والرزق والألوهية والربوبية ، فكما أن الأصل بآثاره مسمى بالأسماء فكذلك سميت بآثارك سعيدا (فأنزلك الله تعالى منزلته إذا أقمت الدين وانقادت إلى ما شرعه لك) فجعلك مطاها كاملا بفعلك كما

فقوله تعالى (إن الله اصطفى اسم الدين) يدل على أن الدين عند الله هو الشرع المصطفى ، والإسلام هو الانقياد إليه ، وقوله (إن الدين عند الله الإسلام) يدل على أن الدين عند الله هو انقياد العبد إلى الشرع ، فصح إطلاق الدين على المثنين فبنى كلامه على الفرق فعال فالدين الانقياد اهـ .

(هو الواضع للأحكام) وهي النواميس الإلهية ، فإذا كان العبد هو المثنى للدين (فالانقياد عين فعلك) وهو الإنشاء (فالدين) حيث حصل (من فعلك) وهو الانقياد ، وهو معنى ثالث للدين ، فإبراهيم والأولون (ما سعدت إلا بما كان منك) أى بما حصل من انقيادك وهو الدين فاسمعتك إلا بآثارك (فما أثبت السعادة لك ما كان فعلك) أى ما كان حاصل من فعلك إذ نفس الفعل ، وهو الانقياد معنى مصدرى ممدوم في الخارج لا يثبت به السعادة ، بل بآثاره الموجود في الخارج (فبآثاره) أى آثار الحق وهي المألوهات ، يسمى الحق لها ، وبآثارك وهي إلامنك للدين سميت سعيدا (فأنزلك الله تعالى) في التسمية وظهور كمالك

هو ، لأن السعادة هي كمالك المخصوص بك (وسأبسط في ذلك إن شاء الله تعالى ما شفع به الفائدة ، بعد أن نهين الدين الذي عند الخلق الذي اعتبره الله ، فالدين كله الله) لأن الانقياد ليس لإلله سواء انقدت إلى ما شرعه الله ، أو إلى ما وضعه الخلق من النواميس الحكيمة لأنه لا رب غيره (وكله منك لا منه) لأن الانقياد إنما هو منك لا منه (إلا بحكم الأصالة) لما ذكر أن أصل الفعل منه لا من المظاهر والمنقاد إليه ، سواء كان مأمورا به من عند الله أو من عند الخلق ، مأمور به في الأصل من الله والله (قال الله تعالى - ورهبانية ابتدعوها - وهي النواميس الحكيمة التي لم يحنِ الرسول المعلوم بها في العامة ، من عند الله بالطريقة الخاصة ، المعلوم في العرف) الباء في قوله : بالطريقة متعلقة بابتدعوها : أي رهبانية اخترعوها بوضع تلك الطريقة الخاصة المعلوم في عرف محاص ، كطريقة التصوف في زماننا ، فإنها نواميس حكيمة لم يحنِ الرسول المعلوم في زمان اخترعها ، كمحمد صلى الله عليه وسلم في زماننا بها فعموم الناس من عند الله ، فإنها طريقة أهل المخصوص من أهل الرياضة السالكين طريق الحق لا تختملها العامة ولا تجب عليهم (فلما وافقت الحكمة والمصلحة الظاهرة فيها) أي في تلك النواميس (الحكم الإلهي في المقصود بالوضع المشروع الإلهي) وهو الكمال الإنساني (اعتبرها الله اعتبار ماشرعه من عنده تعالى) أي كما اعتبر الذي شرعه الله تعالى من عنده (وما كتبها الله عليهم) فإن المخصوص من أهل الله حكما خاصا بهم ، لاستعداد خاص وهبه الله لهم في العناية الأولى (ولما فتح الله بينه وبين قلوبهم باب العناية والرحمة من حيث لا يشعرون ، وجعل في قلوبهم تعظيم ما شرعوه يطلبون بذلك رضوان الله ، زيادة على الطريقة النبوية المعرفة بالتعريف الإلهي) أي ولما خصوا بمزيد عناية ورحمة رحيمية من غير شعور منهم بها ، صدقت إرادتهم وازداد شوقهم فوقع في قلوبهم من الله تعظيم ما شرعوه من النواميس ، التي وضعها حكماؤهم وعظمائهم ، بزيادة على

مزلته في التسمية وظهور كالاته (فالدين كله) أي سواء كان عند الحق أو الخلق يخص (قد) لا يكون لغيره (لا منه) أي من الله (إلا بحكم الأصالة) فإن الأشياء كلها بحكم الأصالة لله وبالله ، ومن الله وإلى الله . ولما وعد بيان الدين الذي عند الخلق شرع بقوله (قال تعالى - ورهبانية -) وهو ما يفعله الراهب العالم في الدين العيسوي من العزلة والرياضة وغير ذلك - ابتدعوها - أي اخترعوا تلك الرهبانية من عند أنفسهم وكلفوا بذلك أنفسهم من غير تكليف من ربهم ، طلبا بذلك من الله الأجر (وهي النواميس الحكيمة) أي تحصل منها الحكمة والمعرفة الإلهية لذلك اعتبره الله تعالى .

(والطريقة الخاصة المعلوم في العرف) هو ظهور إنسان بدعوى النبوة لإظهار العجزة ، وبهذا يعلم النبي في حرف الناس (بالوضع المشروع الإلهي) وهو تكليف النفوس بالعلم والعمل (اعتبره) أي الحق ما وضعه الراهب العالم في دين اليسعى من النواميس الحكيمة (اعتبار ماشرعه من عنده) فكان دين الخلق ديننا عند الله في التعظيم واستحقاق الأجر بالعمل اه .

(ولما فتح الله) بسبب تحملهم بهذه الأعمال الشاقة (باب العناية والرحمة) وهو معنى قوله - وجعلنا في قلوب الذين آمنوه رافة ورحمة - اه بالي .

الطريقة النبوية طالبن بذلك رضا الله ، وفي بعض النسخ : على غير الطريقة النبوية ، فإن صححت الرواية فعناها تعظيم مآثر عوه على وضع غير الذي شرع الله لهم ، منه زيادة عليه غير مشروعة لاعلى وضع يتنافيه فإن ذلك غير مقبول ، وبما نبه الله عليه علم أن العبادة الزائدة على المشروع من مستحسنات المتصوفة ، كحلق الرأس وليس الخلق والرياضة بقله الطعام والمنام ، والمواظبة على الذكر الجهرية وسائر آدابهم مما لا ينافي الشرع ، ليس ببدعة منكورة ، وإنما المنكرة هي البدعة التي تخالف السنة فقال - فاعوها - هؤلاء الذين شرعوها وشرع لهم - حق رعايتها إلا ابتغاء رضوان الله - وكذلك اعتقدوها) إنما فسرهما على المعنى لأن الاستثناء منقطع ، معناه : ما كتبنا عليهم لكنهم ابتدعوها ابتغاء رضوان الله ، فاعوها حق رعايتها إلا لذلك ، وإن كان المراد النفي حتى يكون فاعوها حكم الفساق منهم فتفسيره صحيح ، لأن الذين ابتدعوها فقد راعوها حق رعايتها ابتغاء رضوان الله ، وكان اعتقادهم ذلك (- فآتين الذين آمنوا منهم أجرهم -) وهم المراعون إياها حق رعايتها ، لأن إيمانهم ميراث عملهم الصالح (- وكثير منهم - أي من هؤلاء الذين شرع فيهم هذه العبادة - فاسقون - أي خارجون عن الانقياد إليها والقيام بحققها ، ومن لم ينقد إليها لم ينقد إليه مشرعه بما يرضيه) أي مشرعه بالأصالة الذي هو الحق ، فإن الذين وضعوها وضعوها لله فالانقياد لها هو الانقياد لله فيؤجره ، فيلزم أن من لم ينقد إليها ولم يقطع الله برعايتها كما ينبغي لم يقطع الله بما يرضيه (لكن الأمر يقتضي الانقياد) لأنه وضع لذلك (وبيانه أن المكلف إما منقاد بالموافقة وإما مخالف ، فالموافق المطيع لا كلام فيه لبيانه) أي لما بين .

(وأما المخالفة فإنه يطلب بخلافه الحاكم عليه من الله أحد أمرين) أي يطلب من الله بمخالفته الحاكم عليه بأحد أمرين (إما التجاوز والعفو وإما الأخذ عن ذلك ولا بد من أحدهما ، لأن الأمر حق في نفسه ، فعلى كل حال قد صبح انقياد الحق إلى عبده لأفعاله وما هو عليه من الحال ، فالحال هو المؤثر) أي لابد من العفو أو الأخذ إذ لا واسطة بينهما

أي وضعهم أمورا زائدة على الفرائض التي أتى به النبي في حق العامة ، وهذه الزوائد من جنس تلك الفرائض ومن فروعاتها ، لأن المراد إتيان ما يبيانه ، فإن تليل الطعام وكثرة الصوم وقلة النوم وغير ذلك لا يخالف الشرع بل من دقيقته ، فمن عمل بطريق التصفية فقد عمل بأصله ، فله أجران : أجر الفرائض ، وأجر الطريق الذي اعتبره الله اه (آمنوا) بها بالإيمان الصحيح وهو الإيمان بحمد اه (لم ينقد إليه مشرعه) وهو الحق ، فإنه لما اعتبره فقد أضاف إليه تعالى فكان أجره على الله (بما يرضيه) من إعطاء الجنة ، فإن الرضوان والثواب أجر الانقياد ، فمن لم ينقد إلى الشرع لم ينقد إليه واضح العبر بإعطاء الجنات ، فأراد بقوله - وكثير منهم فاسقون - الرهبان الذين لم يؤمنوا بحمد عليه الصلاة والسلام - لكن الأمر (الإرادي) يقتضي الانقياد من الطرفين وإن كان الأمر التكليفي يقتضي عدم انقياد المشرع إلى من لم ينقد إلى شريعة المشرع اه بالي . (وعلى كل حال) أي انقياد العبد وعدم انقياده وما هو عليه من الحال ، فإن العبد وإن كان مخافا بالأمر التكليفي لكنه منقاد لربه من حيث الأمر الإرادي ، فيعطى الحق ماطلبه منه بخلاف (فالحال) أي فعال العبد التي تقتضي انقياده الحق بإعطاء ماطلبه منه (هو المؤثر) في انقياد الحق إلى عبده .

لأن أمر الله مرتب على استحقاق العبد ، فلا يجرى من الله عليه إلا ما هو حق له بحسب ما يقتضيه حاله فهو حق في نفسه ، فعلى كل حال سواء كان العبد موافقا أو مخالفا كان الحق متقادا إليه لأفعاله بحسب اقتضاء حاله ، فما أثر فيه إلا حاله (فمن هنا كان الدين جزاء أي معاوضة بما يسر وبما لا يسر - رضى الله عنهم ورضوا عنه - جزاء ما يسر - ومن يظلم لمنكم ندقه عذابا - هذا جزاء بما لا يسر ويتجاوز عن سيئاتهم هذا جزاؤهم ، فصيح أن الدين هو الجزاء ، وكما أن الدين هو الإسلام والإسلام عين الانقياد فقد انقاد إلى ما يسر وإلى ما لا يسر فهو الجزاء ، هذا لسان أهل الظاهر في هذا الباب) وهو الظاهر .

(وأما سره وباطنه فإنه تجلى في مرآة وجود الحق ، فلا يعود على الممكنات من الحق إلا ما يعطيه ذواتهم في أحوالها ، فإن لهم في كل حال صورة فتختلف صورهم باختلاف أحوالهم ، فيختلف التجلي باختلاف الحال فيقع الأثر في العبد بحسب ما يكون) أى فإن انقياد الحق للعبد وهو الدين بما يسر وبما لا يسر ، تجلى للحق باسم الديان في مرآة وجود الحق المتعين بصورة العبد لا الحق المطلق ، الذى يستدعيه حال العبد الدين وغير الدين ، لأن الله تعالى شرع له من حضرة اسمه الهادى ، والمكلف ما يصلح فيوجد عليه القيام بما شرع وهو إقامة الدين بالانقياد إليه ، فإن انقاد استدعى الحالة التى هى موافقة له من الجزاء بما يسر ، والتجلى بما يوافقه وهو المسمى بالثواب ، وإن لم ينقد إليه استدعى حاله من المخالفة الجزاء بما لا يسر ، والتجلى بما يخالفه المسمى بالعقاب فلا يعود على العباد من الحق إلا مقتضى أحوالهم ، فإن اختلاف أحوالهم بالموافقة والمخالفة يقتضى اختلاف صورهم ، فتختلف تجليات الحق فيهم باختلاف صورهم ، فتختلف آثار تلك التجليات فيهم بالثواب والعقاب (فما أعطاه الخير سواء ولا أعطاه ضد الخير غيره ، بل هو منهم ذاته ومعلبها ، فلا يذم من لأنفسه ولا يحمى من إلا نفسه - فله الحجة البالغة - في علمه بهم إذ العلم ببلع المعلوم) أى علم الله أنهم يوافقون أو يخالفون الأمر من أحوال أعيانهم الثابتة فعلمه تابع لما في أعيانهم ، فإذا وقع بعد الوجود ما علم من أحوالهم تجلى لهم في صور مقتضيات أحوالهم من الموافقة والمخالفة ، وكان الجزاء الوفاق ، فما الحجة إلا الله عليهم .

(فمن هنا) أى من حصول الانقياد من الطرفين (كان الدين جزاء أى معاوضة بما يسر) وهو الرضا من الطرفين (أو بما لا يسر) وهو عدم الرضا من الطرفين فيما يسر كقوله تعالى - رضى الله - . قوله (هذا جزاؤهم) بما رضوا عنه لاجزاء بما رضى الله بل جزاء بما لا يرضى الله عنهم ، فعلى أى حال صح أن الدين هو الجزاء اه (فتختلف صورهم) باختلاف أحوالهم كالصباوة والشهابة والخبوخة ، تختلف في شخص واحد لاختلاف الأزمان والأحوال اه بالى .

(فما أعطاه) العبد (الخير) وهو ما يسر (سواء) أى سوى ما أعطاه المبدل الحق أو سوى العبد وكذلك قوله (وما أعطاه ضد الخير) وهو ما لا يسر (غيره بل هو منهم ذاته) فما أعطاهم إلا بما علمهم وما علمهم لا بحسب أحوالهم فكان الدين كله لعبد من العبد على هذا الوجه فهو جزاؤه حاصل له من نفسه خيرا أو شرا اه

(ثم السر الذي فوق هذا في مثل هذه المسألة أن الممكنات حل أصلها من العدم ، وليس إلا وجود الحق بصورة أحوال ما هي عليه الممكنات في أنفسها وأعيانها)
 تحقق من السر الأول أن التجلي بما يسر وبما لا يسر من مقتضيات أحوال العبد ، ومع هذا السر أن الممكنات على علمها الأصلي ، فإن الوجود ليس إلا وجود الحق ، فوجود العبد هو وجود الحق المتعين بصورة عينه التي هي صورة من صور معلوماته المتقلب في صور أحوال عينه وهو الأحوال التي عليها الممكنات في أعيانها ، فهي ضمير راجع إلى الممكنات المذكورة قبله والممكنات بدل منه أو ضمير مبهم ، والممكنات تفسيره : أي بصور الأحوال التي عليها الممكنات من الأمر (فقد علمت من يلتذ ومن يتألم) أي علمت أنه لا يلتذ بالثواب ولا يتألم بالعقاب إلا الحق المتعين بصورة هذه العين الثابتة التي هي شأن من شئون الحق (وما يعقب كل حال من الأحوال) وأن الذي يعقب كل حال من أحوال العبد تجلٍ إلهي في صورة تقتضيها تلك الحال (وبه سمي عقوبة وعقاباً ، وهو سائق في الخير والشر ، غير أن العرف سماه في الخير ثواباً وفي الشر عقاباً) أي ويكون ذلك عقيب الحال سمي عقوبة وعقاباً ؛ فالخير والشر في هذا المعنى أي في تعقبه الحال سواء ، إلا أن العرف خصصه في الخير بالثواب (ولهذا سمي أو شرح الدين بالعادة لأنه عاد عليه ما يقتضيه ويطلبه حاله) أي شرح الدين الذي هو الجزاء بالعادة لأنه عاد عليه من صورة أحواله ومقتضاها (فالدين العادة ، قال الشاعر : كدينك من أم الخوثر قبلها) أي كعادتك ، ومعقول العادة أن يعود الأمر بعينه إلى حاله (وهذا) أي الفوز بعينه (ليس ثم) أي ليس في الدين (فإن العادة تكرار) وليس الدين في الحقيقة تكراراً ، لأن الحال المقتضية لهذا التجلي هو الدين لم تعد أصلاً ، بل تعين التجلي بصورتها لا غير ، ولا تكرار في التجلي ولا في الحالة ، ولكن التجلي تجدد بحسبها فكان مثلها لا عينها فلا عادة أصلاً ؛ ولكن لما أشبهت حالة العينية أي التجلي حالتها العينية أي الحالة التي للعين الثابتة سميت عادة ، ولهذا بين أنها ليست عادة في الحقيقة بقوله (لكن العادة معقولة واحدة والتشابه في الصور موجود) أي في أشخاص تلك الحقيقة فتوهوا

(وليس إلا وجود الحق) وهو الحق الحق وهو غير الوجود الواجب (فقد علمت من يلتذ ومن يتألم) وهو حقيقة الوجود من حيث تعينه بأحوال الممكنات فهو وجوده بمقام العبودية ، وأما الوجود الواجب فهو منزّه عن التلذذ والتألم ، وعلى هذا السر الدين كله لله من الله ، فالتلذذ والتألم في هذا السر هو العبد بعينه كما في الوجهين الأولين ، لكن تلذذ العبد وتألم في هذه الصورة كله من الحق في علم العبد (وعلمت ما يعقب) قوله : كل مفعول يعقب : أي يتعاقب كل حال من الأحوال للأشياء فكان كل منها جزءاً للأشياء الأخرى . فما فاعل عاد وضمير يقتضيه راجع إلى ما ، ويطلبه تفسير يقتضيه ، وحاله فاعل يقتضيه ، والضمير المجرور راجع إلى الدين (ليس ثم) أي في الجزاء أو ليس في الوجود ، فإن العادة تكرار ولا تكرار في التجليات الإلهية اه ، فله توجه أن يقال فإذا لم يكن ثم تكرار فكيف سمي الدين بالعادة استدراك بقوله لكن للعادة

العادة وليست بها (فنحن نعلم أن زيدا عين عمرو في الإنسانية وما عادت الإنسانية ، إذ لو عادت لتكررت وهي حقيقة واحدة ، والواحد لا يتكرر في نفسه ، ونعلم أن زيدا ليس عمرا في الشخصية وشخص زيد ليس شخص عمرو ، ومن تحقيق وجود الشخصية بما هي شخصية في الاثنين ، فنقول في الحس : عادت لهذا الشبه ، ونقول في الحكم : الصحيح لم يعد ، فما ثم عادة في الجزاء بوجه (أى من جهة الحقيقة (و ثم عادة بوجه) أى من حيث أشخاص المماثلة (كما أن ثم جزاء بوجه ، وما ثم جزاء بوجه) فهو من حيث أن التجلي المذكور أشبه الحالة المستتعة لإياه (فلان الجزاء أيضا حال في الممكن) وأحوال الممكن معاينة في الظهور فمن حيث استتباع الأولى الثانية جزاء ، ومن حيث أنها حال للممكن كسائر الأحوال ليس بجزاء (وهذه مسألة أغفلها علماء هذا الشأن) أى أغفلوا أيضا حيا على ما ينبغي لأنهم جهلوا (فلانها من سر القدر المتحكم على الخلاق) فلا يظهر في الوجود إلا ما ثبت في الأعيان الممكنة ولا يتجلى الحق إلا بصورة حال المتجلي فيه ، ولهذا قيل : كل يوم هو شأن بيديه ، لافي شأن يتيديه .

(واعلم أنه كما يقال في الطبيب إنه خادم الطبيعة كذلك يقال في الرسل والورثة إنهم خادمو الأمر الإلهي في العموم ، وهم في نفس الأمر خادمو أحوال الممكنات وخدمتهم من جملة أحوالهم التي هم عليها في حال ثبوت أعيانهم ، فانظر ما أعجب هذا) إن الرسل والعلماء الذين هم وورثتهم أطباء الأرواح والنفوس ، يحفظون صحتها ويردون أمراضها إلى الصحة ، وقد يقال إنهم خادمو الأمر الإلهي مطلقا في جميع الأحوال . كما يقال في أطباء الأبدان : إن الطبيب خادم الطبيعة مطلقا : أى في عموم الأحوال ، وقد اعترض بعد حكاية قول الناص لييان حقيقة قولهم ، بقوله : وهم في نفس الأمر خادمو أحوال الممكنات ، أى أطباء النفوس وأطباء الأبدان لا يسعون إلا في إظهار ما يقتضيه أحوال أعيان الممكنات الثابتة

لا تعدد فيه والتشابه : أى التعدد في الأمور الحسية ، وجوده (بعامى شخصية) أى مع وجود سبب الشخصية وهو الإنسانية (في الاثنين) زيد وعمرو (فنقول في الحس : عادت) الإنسانية لهذا الشبه وهو المثلية بالعموم في وجود الإنسانية في الاثنين (وما ثم عادة بوجه) لعدم التكرار والغايرة في نفس الأمر (و ثم عادة بوجه) أى من حيث أن الحال الثاني مثل الحال الأول في الحس (حال في الممكن) من أحوال الممكن فجاز فيه الوجهان ، فمن حيث أنه يوجب الحال الأول لثاني ثبت فيه الجزاء والعوض ، ومن حيث أنه حال آخر لعين للممكن ما ثم فيه جزاء له بالى . (فلانها من سر القدر المتحكم) في الخلاق جاء لييان عذرهم في غفلتهم .

ولما بين أن الدين هو حال الممكن شرع في بيان أحوال خادم الدين وهو الرسل وورثته فقال (واعلم) قوله (خادمو أحوال الممكنات) لأن الله لا يأمر العبد إلا بما يطلبه العبد منه من أحوال عينه الثابتة .

قوله (فانظر ما أعجب هذا) أى كيف يكون الأشرف وهو الرسل وورثتهم ، خادما للأخص وهو من دونهم له .

في نفس الأمر ، والعجب أن خدمتهم لتلك الأحوال أيضا من جملة أحوالهم التي هم عليها في حال ثبوت أعيانهم ، ثم استثنى عن العموم استثناء منقطعا بقوله (إلا أن الخادم المطلوب هنا إنما هو واقف عند مرسوم مخدومه ، إما بالحال أو بالقول) أي لكن الخادم المراد ههنا إنما يقوم بمارسه مخدومه فهو واقف عند رسمه إما بالحال أو باسمه لقول والمخدوم حال الممكن ، فإن حاله إذا اقتضت المعالجة أو المرض ، فكما ازداد أطباء الأرواح هداية ازدادوا عنادا ، لقوله - وأما الذين في قلوبهم مرض فزادهم رجسا إلى رجسهم - وقوله - وما اختلفوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا - هذا بالحال ، وأما بالقول ، فلقوله - لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم - وكذلك أطباء الأبدان إذا عاجلوا المرضى الذين مآلهم إلى الهلاك ، كلما ازدادوا في المداواة ازدادوا مرضا وضعفا بالحال ، وأما بالقول فكما أخطأوا في العلاج وأمروا المريض بما فيه الهلاك (فإن الطبيب إنما يصح أن يقال فيه خادم الطبيعة لو مشى بحكم المساعدة لها ، فإن الطبيعة قد أعطت في جسم المريض مزاجا خاصا به سمى مريضا ، فلو ساعدها الطبيب خدمة لزيد في كمية المرض بها أيضا ، وإنما يردعها طلبا للصحة ، والصحة من الطبيعة أيضا بإنشاء مزاج آخر يخالف هذا المزاج ، فإذاً ليس الطبيب بخادم الطبيعة وإنما خادم لها من حيث أنه لا يصبح جسم المريض ولا يغير ذلك المزاج إلا بالطبيعة أيضا ، ففي حقها يسمى من وجه خاص غير عام لأن العموم لا يصبح في مثل هذه المسألة) هذا تعليل للاستثناء من عموم خدمة الطبيب للطبيعة في جميع الأحوال ، فإن الطبيعة إذا حدثت مزاجا مرضيا كالدق ، أو خلا مغالفا للصحة كالإمهال ، فإن الطبيب لا يساعدها في ذلك ولا يخدمها وإلا لزيد في المرض ، وإنما يمنع الطبيعة عن فعلها المخالف للصحة ويردعها طلبا للصحة ، لكن الصحة لما كانت أيضا من فعلها بإنشاء مزاج يخالف لمزاج المرضى أو حال موافق للصحة كالقبض في مثالنا ، وفي الجملة ما به الصحة يسمى خادما لها لأن الصحة أيضا إنما هي بالطبيعة ، فإذاً ليس الطبيب بخادم الطبيعة مطلقا ، بل إنما هو خادم لها من جهة ما يصلح جسم المريض ، ويغير المزاج العرضي المرضى إلى المزاج الطبيعي الصحيح ، وذلك لا يكون إلا بالطبيعة أيضا فهو يخدمها ويسمى في حقها من وجه خاص ، أي من جهة ما يصلح جسم المريض ويصححه (فالطبيب خادم) أي من جهة الإصلاح (لا خادم أعنى للطبيعة) أعنى من جهة الإفساد والإعداد للهلاك (كذلك الرسل والورثة في خدمة الحق) أي يخدمون الأمر الإلهي

(إلا أن الخادم المطلوب هنا) سواء كان خادم الطبيعة أو خادم الأمر الإلهي اه .

(إما بالحال) متعلق بمرسوم والراد من الطبيعة ملكوت الجسم (فإذاً) أي فعل تقدير عدم مساعدة الطبيب الطبيعة في الجسم المريض (ليس الطبيب بخادم) لعدم واقفه عند مرسوم مخدومه فليس بخادم لها مطلقا بل خادما من وجه غير خادم من وجه اه (فالطبيب خادم) للطبيعة من جهة الإصلاح ، لا خادم بحكم عدم المساعدة اه .

لأنه جميع الوجوه بل من جهة الإصلاح والإسعاد (والحق على وجهين في الحكم في أحوال المكلفين فيجوز الأمر من العبد بحسب ما تقتضيه إرادة الحق ، وتتعلق إرادة الحق به بحسب ما يقتضيه به علم الحق ، ويتعلق علم الحق به على حسب ما أعطاه المعلوم من ذاته ، فما ظهر : أى المعلوم إلا بصورته ، فالرسول والوارث خادما الأمر الإلهي بالإرادة) أى بإرادة الحق (لأخادم الإرادة) أى لأخادم إرادته تعالى ، فإنه أراد من الرسول ووارثه أن يطلبوا سعادة العبد لا مراده تعالى منه (فهو يرد عليه طلبا لسعادة المكلف) أى يرد على الأمر الإلهي بالأمر الإلهي إذا تعلقت الإرادة بشقاوته ، ولهذا خوطب بقوله - إنك لا تهدي من أحببت - وهو بقوله - ما عليك إلا البلاغ - وعوتب بقوله - لعلك باخع نفسك على آثارهم - وأمثالها (فلو خدم الإرادة الإلهية مانصيح) لأن الإرادة إنما تعلقت بما يفعله العبد المنصوح (وما نصيح بها أعنى الإرادة) فتبين أن الرسول والوارث ليس بخادما للأمر الإلهي مطلقا بل من جهة الإصلاح وإحراز السعادة كالطبيب (فالرسول والوارث طبيب أخروي للنفوس منقاد لأمر الله حين أمره ، فينظر في أمره تعالى وينظر في إرادته تعالى ، فيراه قد أمره بما يخالف إرادته ولا يكون إلا ما يريد ، ولهذا كان الأمر) أى ولأن أمر الرسول للأمة مراد للحق كان الأمر أى وقع إذ لا يكون إلا ما يريد (فأراد الأمر فوقه ، وما أراد وقوع ما أمر به بالمأمور فلا يقع من المأمور ، فسمى مخالفة ومعصية) بالنسبة إلى الأمر لا الإرادة (فالرسول مبلغ) لا غير ، وإنما لم تتعلق الإرادة بوقوع

قوله (في الحكم) يتعلق بالحق ، وقوله (في أحوال المكلفين) يتعلق بالحكم (فيجوز الأمر) أى فيصدر ما أمره الحق بالعبد (من العبد) فإذا وافق الأمر الإرادة وقع المأمور به ، فيكون مطيعاً أو لم يوافق فيكون عاصياً (خادم الأمر الإلهي بالإرادة) متعلق بالأمر : أى تتعلق إرادته في الأزل بأن الرسول خادم ، أى مبلغ الأمر إلى المكلف سواء وقع المأمور به أولاً (لأخادم الإرادة) وإلا لساعد الفاسق في فسقه (فهو يرد) ما صدر من العبد المخالف للأمر (عليه به) أى بالأمر الإلهي ولم يقبله مع أنه بالإرادة ولو خدم الإرادة لم يرد أم .

(أعني الإرادة) أى الإرادة المتعلقة بالنصيحة مطلقا سواء طابقت الإرادة أولا ، لذلك كانت الدعوة عامة في السعيد والشقي ، ولم يزل النبي من دعوة أحد وإن علم منه عدم القبول ، مالم يأت البرهان من عنده أنه القاطع عن الدعوة في حقه ، لأن ما عليه إلا التبليغ (فينظر في أمره) أى في أمر الحق إلى الرسول ليلفقه إلى عبادته ويعلم حكمة أمره (وينظر في إرادته) ويعلم حكمة إرادته (فيراه) الحق بسبب علمه هذين الأمرين (قد أمره) أى للمكلف (بما يخالف إرادته ولهذا كان الأمر) لأنه المراد وقوعه من الله (فأراد الأمر) أى وقوع الأمر ، ومي العكالف الشرعية (فوقع فما أراد وقوع ما أمر به) أى المأمور به (بالمأمور) متعلق بما أمر به وهو الرسول ، إذ بواسطته يأمر المكلف (فلم يقم) للمأمور به بالأمر (من المأمور) وهو المكلف فأراد الحق وقوع الأمر من الرسول ، وهو التبليغ إلى المأمور فوقع الأمر منه ، ولم يرد وقوع المأمور به من المأمور فلم يقم ، كما في أبي جهل فإن مراد الله وقوع الأمر في حقه وكونه مخاطبا بالأحكام الشرعية بإساتنه عليه الصلاة والسلام فوقع لأن مراد الله لا يبدن وقوعه ، ولم يقم المأمور به وهو قبوله حكم الله لأنه ما أراد الله وقوعه منه فوقع الأمر له ، وعدم وقوع المأمور به منه من جملة عينه الناجية بالى .

المأمور به للعلم بأنه لا يقع ، والعلم تابع لما في عين المأمور من حاله قبل وجوده ، وإنما وقع الأمر بما علم أنه لا يؤخذ ليظهر ما في عين المأمور من المخالفة والعصيان ، فيلزمه الحجة لله عليهم فيتوجه العقاب بمقتضى العدل (ولهذا قال «شيتنى سورة هود وأخواتها» لما تجرى عليه من قوله - فاستقم كما أمرت -) فشيبه «كما أمرت» أى شبيه هذا القيد لأنه أمر بدعوة الكل ، ومن جهلتهم من تعلقت الإرادة بأن لا يقع منه المأمور به ، فإن توقع وقوع المأمور به تعب (فإنه لا يدري هل أمر بما يوافق الإرادة فيقع ، أو بما لا يوافق الإرادة فلا يقع ، ولا يعرف أحد حكم الإرادة إلا بعد وقوع المراد ، إلا من كشف الله عين بصيرته فأدرك أعيان الممكنات في حال ثبوتها على ما هي عليه فيحكم عند ذلك بما يراه ، وهذا قد يكون لأحد الناس في أوقات لا يكون مستصحباً ، قال - ما أدري ما يفعل بي ولا بكم - فصرح بالحجاب ، وليس المقصود إلا أن يطلع في أمر خاص لا غير) وليس المقصود من النبي أن يطلع على كل شيء مما في الغيب إلا في أمر خاص به ، وهو ما يدعو إليه من المعرفة بالله والتوحيد وأمر الآخرة من أحوال القيامة والبعث والجزاء لا غير .

(فص حكمة نورية في كلمة يوسفية)

إنما خصت الكلمة اليوسفية بالحكمة النورية ، لأن النور هو الذي يدرك ويدرك به ، أى الظاهر لذاته المظهر لغيره ، وقد كشف الله على يوسف عليه السلام وأعطى النور النام العلمى الذى كان يكشف به حقيقة الصور المتخيلة في المنام ، أى ما تحقق في عالم المثال ويصير مشاهدا في عالم الحس ، وتغيرت صورته في الخيال بتصرف القوة المنصرف ، فيعلم ما أراد الله تعالى بالصور الخيالية وهو علم التعبير ، كما أشار إليه قدس سره في نقش الفصوص ، وقال : لأن الصورة الواحدة تظهر لمعان كثيرة يراد منها في حق صاحب الصورة معنى واحد : أى تظهر تلك الصورة الواحدة في خيال أشخاص كثيرة لمعان كثيرة مختلفة ، يراد من تلك الصورة في حق صاحبها معنى واحد من تلك المعاني فيمن كشفه بذلك النور فهو صاحب النور ، فإن الواحد يؤذن فيحج ، والآخر يؤذن فيسرق ، وصورة الأذان واحدة ، وآخر يؤذن فيدعو إلى الله على بصيرة ، والآخر يؤذن فيدعو إلى الضلالة هذا كلامه بشرحه ، والمراد بحقيقة الصورة الخيالية ما يتحقق منها في الخارج ، كقوله - قد جعلها ربى حقاً - وما كان عند الله ، وما تمثل في العالم المثالى إلا ذلك (هذه الحكمة النورية انبساط نورها على حضرة الخيال ، وهو أول مبادئ الوحي الإلهي في أهل العناية)

(هذه الحكمة النورية) مبتدأ و (البساط نورها) مبتدأ ثان ، وضميره يرجع إلى الحكمة (على حضرة الخيال) خبره ، والجملة خبر المبتدأ الأول ، أى هذه الحكمة النورية ينسب نورها على حضرة النام ، فيرى بسببه رؤيا صادقة (أهل العناية الكبرى) هم الأنبياء لأن ما يراه الأنبياء أولاً إنما هو الصورة المثالية

وفي نسخة : انبساطها على عالم الخيال ، ولا فرق في المعنى ، لأن هذه الحكمة نورية تنبسط على حضرة الخيال ، فيتسع بابها إلى عالم المثال ، فيطلع صاحبه على مافى الحضرة المثالية من المعنى الذى هذه الصورة الخيالية مثاله ، وذلك المعنى هو مراد الله من صورة الرؤيا ، وهذا الانبساط أول مبادئ الوحي إلى الأنبياء الذين هم أهل العناية الإلهية ، ولهذا كانت المنامات والوحي من مشكاة واحدة .

(تقول عائشة رضى الله عنها : أول مبادئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصادقة ، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح ، تقول لاختفاء بها . وإلى هذا بلغ علمها لاغير ، وكانت المدة له في ذلك ستة أشهر ثم جاءه الملك ، وما علمت أن رسول الله عليه الصلاة والسلام قد قال : إن الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا ، وكل ما يرى في حال يقظته فهو من ذلك القليل ، وإن اختلفت الأحوال) أى كان مبلغ علم عائشة رضى الله عنها أن مبدأ كشف النبي الرؤيا الصادقة ، ومنتهاة ظهور الملك له ، وما علمت أنه عليه الصلاة والسلام كان عالما بأن كل أمر ظهر من عالم الغيب إلى الشهادة ، سواء كان ظهوره في الحس أو في الخيال أو في المثال ، فهو وحي وتعريف وإعلام له من الله بما أراد أن يكونه ، وأنه مثال وصورة لمعنى وحقيقة تعلق الإرادة الإلهية بتعريفه وتعليمه إياه ، وذلك أن العوالم عند أهل التحقيق خمسة ، كلها حضرات لاحق في بروزه : حضرة الذات ، وحضرة الصفات والأسماء وهى حضرة الألوهية ، وحضرة الأفعال وهى حضرة الربوبية ، ثم حضرة المثال والخيال ، ثم حضرة الحس والمجاهدة ، وإلا نزل منها مثال وصورة للأعلى ، فالأعلى عالم الغيب المطلق ، أى غيب الغيوب وإلا نزل عالم الشهادة فهو آخر الحضرات ، فكل ما فيه مثال لما في عالم المثال ، وكل مافى عالم المثال صورة شأن من شئون الربوبية ، وكل مافى الحضرة الربوبية من الشئون فهو مقتضى اسم من أسماء الله وصورة صفة من صفات الله ، وكل صفة وجه للذات تبرز بها في كون من الأكوان

المرئية في النوم ، ثم يعرفون إلى أن يروا الملك في المثال المطلق أو المقيد في غير حال النوم ، لكن مع فتور مافى الحس اه جاى .

وقول عائشة (لاختفاء بها) تفسر لقولها مثل فلق الصبح اه (وكل ما يرى في حال النوم) وهو اليقظة في العرف العام التى عبر عنها بقوله « الناس نيام » (فهو من ذلك القليل) أى من قبيل ما رآه التى في ستة أشهر من الرؤيا الصادقة حيث يحتاج إلى التعبير اه فإنه عليه الصلاة والسلام عد الناس في حال اليقظة أيضاً نياماً ، وجعل ما يظهر لهم في الحس مثل ما يظهر لهم في الخيال عند النوم ، فكما أن الصور المرئية في النوم تحتاج إلى العبور منها إلى حقائقها الباطنة ، كذلك الصور المحسوسة أيضاً فإنها أمثلة للصور المثالية ، وهى للأرواح المجردة وآثارها وهى للأسماء الإلهية وهى للشئون القائية ، فكما يعرف العالم بالتعبير المراد بالصورة المرئية في النوم ، كذلك يعرف العارف بالحقائق المراد بالصورة الظاهرة في كل مرتبة ، فلم من قوله عليه الصلاة والسلام أن يقظة الناس نوم اه جاى .

فكل ما يظهر في الحس صورة لمعنى غيبي ، ووجه من وجوه الحق برزه ، والعلم بذلك هو الكشف المعنوي ، فمن أوتي ذلك في كل ما يرى ويسمع ويعقل فقد أوتي خيرا كثيرا ، وقد أشار إليه عليه الصلاة والسلام في قوله « الناس نيام » فكل ما يجري عليهم فهو صورة لمعنى مما عند الله ومثال الحقيقة من الحقائق الغيبية ، وكان عليه الصلاة والسلام يشهد الحق في كل ما يرى ويدرك بل لا يغيب عن شهوده ، كما قال عليه الصلاة والسلام « اللهم إني أسألك لذة النظر إلى وجهك الكريم ، فصرح بشهود وجهه تعالى ، وأنه فان في شهوده فلا لذة له لفناؤه وحيرته فيه ، فسأل لذة الشهود بالبقاء بعد الفناء ، والفرق بين الجمع لوجدان لذة الشهود وهي مرتبة أعلي من الشهود ، والفناء بالشهود هو الموت الحقيقي المشار إليه بالهلاك في قوله - كل شيء هالك إلا وجهه - والبقاء بعد الفناء هو الانتباه الحقيقي ، فكل ما يرى إلى الرسول في حال يقظته فهو من قبيل ما يرى في النوم وإن اختلفت الأحوال ، فإن هذا في الحس وذلك في الخيال ، ولكنها من حيث إن كلا منهما مثال وصورة لمعنى حقيقي سواء ، وفي بعض النسخ : وكل ما يرى في حال النوم ، والمراد به إن صحت الرواية النوم المشار إليه بقوله « نيام » والمرنى في الحس فيه كالمرنى بالخيال (فضى قولها ستة أشهر ، بل عمره كله في الدنيا بتلك المثابة إنما هو منام في منام) قولها بمعنى مقولها ، أى المدة التى هى ستة أشهر بدليل عطف قوله : بل عمره كله في الدنيا عليه ، وهو كالحلف بمعنى المحلوف عليه في قوله عليه الصلاة والسلام « إذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيرا منها فالت الذى هو خير وكفر عن يمينك » أى فضى زمان الرؤيا وهو ستة أشهر بل عمره كله في الدنيا بتلك المثابة ، أى بالعبور عما رأى في الخيال أو الحس من الصور إلى معانيها ، أى الحق المتجلى في تلك الصور المعرف له حقائق أسمائه إنما هو ، أى ما قالت من المدة ، منام في منام ، أى الناس في الدنيا في ضرب مثال وكشف صوري ، يجعل الله تعريفهم بأفعا لهم وأحوالهم وأقوالهم تجلياته في كل ما يجري عليهم وهم عنها غافلون ، كقوله تعالى - وكأين من آية في السموات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون - (وكل ماورد من هذا القبيل فهو المسمى عالم الخيال ، ولهذا يعبر : أى الأمر الذى هو في نفسه على صورة كذا ظهر في صورة غيرها) أى تفسير لهذا القبيل ، والمعنى كل ما ورد

وإن اختلفت الأحوال ، أى أحوال النوم ، بأن كان حال النوم المزاجى الحقيقى أو حال النوم المحكى اه (فضى) عمره عليه الصلاة والسلام في الوحي .

(قولها) أى في قول عائشة : ومضى بعد ذلك عمره في الوحي يحى الملك (بل) مضى (عمره كله في الدنيا) في الوحي (بهذه المثابة) أى بمثابة ستة أشهر في كون الوحي في المنام ، فإذا فوجيه كله (إنما هو منام في منام) أو فعمره كله في الوحي كله منام في منام الأول هو حضرة الخيال والثاني قوله عليه الصلاة والسلام « الناس نيام » وهو اليقظة اه بالى .

(وكل ماورد من هذا القبيل) أى من قبيل المنام في المنام فهو المسمى عالم الخيال ، فكان الوحي كلها استواء كان بالرؤيا أو بالملك ، وسواء سمي فاعما أو لم يسم من عالم الخيال اه (هذا) أى لإدراك هذه الأشياء .

من الأمر الذى له صورة معينة في نفسه فظهر صورة أخرى غيرها من عالم الخيال (فيجوز العابر من هذه الصور التى أبصرها النائم إلى صورة ما هو الأمر عليه إن أصاب ، كظهور العلم في صورة اللبن فعبّر في التأويل من صورة اللبن إلى صورة العلم فتأول ، أى قال : مآل هذه الصورة اللبنية إلى صورة العلم) وذلك أن اللبن أول غذاء البدن ، فتمثل أول غذاء الروح وهو العلم النافع القطرى بصورته ، كما ذكر للمناسبة بينهما .

ثم إنه صلى الله عليه وسلم كان إذا أوحى إليه أخذ عن المحسوسات المعتادة فسجى وغاب عن الحاضرين عنه ، فإذا سرى عنه رد ، فما أدركه إلا في حضرة الخيال ، فإنه ليس برجل لا يسمى نائما ، وكذلك إذا تمثل له الملك رجلا فذلك من حضرة الخيال ، فإنه ليس برجل وإنما هو ملك ، فدخل في صورة إنسان فعبّره الناظر العارف حتى وصل إلى صورته بالحقيقة ، فقال « هذا جبريل أنا كم ليعلمكم دينكم » وقد قال لهم « ردوا على الرجل » فسماء رجلا من أجل الصورة التى ظهر لهم فيها ، ثم قال « هذا جبريل » فاعتبر للصورة التى مآل هذا الرجل المتخيل إليها ، فهو صادق في المقاتلين صدق العين (أى عين الرجل) في للعين الحسية وصدق في أن هذا جبريل ، فإنه جبريل بلا شك) كله ظاهر :

(وقال يوسف عليه السلام - إنى رأيت أحد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لى ساجدين - فرأى إخوته في صورة الكواكب ، ورأى أباه وخالاته في صورة الشمس والقمر ، هذا من جهة يوسف ، ولو كان من جهة المرتضى لكان ظهور إخوته في صورة الكواكب ، وظهور أبيه وخالاته في صورة الشمس ، والقمر مرادا لهم ، فلما لم يكن لهم علم بما رآه كان الإدراك من يوسف في إخرانة خياله ، وعلم ذلك يعقوب حين قصها عليه فقال - يا بني لا نقصص رؤياك على إخوتك فيكيدوا لك كيدا - ثم برأ أبناءه عن ذلك الكيد وألحقه بالشیطان ، وليس إلا عين الكيد فقال - إن الشيطان للإنسان عدو مبين - أى ظاهر العداوة) وعلم يعقوب أن ذلك اختصاص من عند الله ليوسف واجتباء له منه بين إخوته ، وأن اختصاصا عليهم بوجب حسدهم عليه وقصدهم إياه بالسوء فنجاه عن ذلك ، وإنما نسب الكيد إلى الشيطان وبرأ أبناءه عنه مكررا ليوسف وكيدا له في تركيته عن سوء الظن بهم ، وتربيته وترشيحه للنبوة التى يفرسها فيه ؛ فإن النبوة لا بد لها من

(من جهة يوسف) فقط لا من جهة المرتضى ، وإلا لكان لهم علم بما رآه يوسف ولم يكن لهم علم اه (من يوسف في خزانة خياله) لا من المرتضى ، فإن إدراك ما في خزانة الخيال قد يكون من الرائي والمترى معا كظهور جبريل لآنى ، فإن الإدراك واقع منهما ، بخلاف يوسف مع إخوته (وعلم ذلك يعقوب) أى عدم علمهم بما رآه يوسف (حين قص) الرؤيا على يعقوب اه بالى .
(ثم برأ وألحقه بالشیطان) أى بعد إسناد ذلك الكيد لابنيه أسنده إلى الشيطان (وليس إلا عين الكيد) من يعقوب مع يوسف لثابتى عداوة إخوته في قلبه مع بقاء الاخترازا فلم يعلم تأويل رؤياه إلا بعد وجودها

سلامة الصدر وصفاء القلب ولقاء الباطن ، وتذكر ما ذكره في فص نوح : أن الدعوة مكر بالمدعو ، وقد علم أن الكيد من أحوال أعيانهم الثابتة وكذا طاعة الشيطان ، والفعل في الأصل إنما هو من الله .

(ثم قال يوسف بعد ذلك في آخر الأمر - هذا تأويل رؤيائى من قبل قد جعلها ربى حقا - أى أظهر فى عالم الحس بعد ما كانت فى صورة الخيال) ومعنى كون الصورة الخيالية حقا أن يظهر فى الشاهد عند الحس مطابقة للصورة العقلية الحقيقية والصورة الشخصية المثالية ، فإن الأخذ قد يكون من عالم القدس وقد يكون من عالم المثال ، والصورة المثالية لا تكون إلا حقا : أى مطابقة للمعنى العقلى ، وكذلك الخارجية للمثالية أبدا (فقال له) أى لهذا الأمر (النبى محمد صلى الله عليه وسلم « الناس نيام » وكان قول يوسف - قد جعلها ربى حقا - بمنزلة من رأى فى نومه أنه قد استيقظ من رؤيا رآها ثم عبرها ولم يعلم أنه فى النوم حينه ما برح ، فإذا استيقظ يقول : رأيت كذا ورأيت كذا ، كفى استيقظت وأولتها بكذا ، هذا مثل ذلك ، فانظروكم بين إدراك محمد صلى الله عليه وسلم ، وبين إدراك يوسف عليه السلام فى آخر أمره حين قال - هذا تأويل رؤيائى من قبل قد جعلها ربى حقا - معناه حسا : أى محسوسا وما كان إلا محسوسا ، فإن الخيال لا يعطى أبدا إلا المحسوسات ، ليس له غير ذلك) حينه تأكيد النوم ، والفرق بين إدراك محمد وإدراك يوسف ، أن يوسف جعل الصورة الخارجية الحسية حقا وما كانت الصورة فى الخيال إلا محسوسة ، لأن الخيال خزانة المحسوسات ليست فيه إلا الصورة المحسوسة مع غيبتها عن الحس ، وأما محمد صلى الله عليه وسلم فقد جعل الصورة الخارجية الحسية أيضا خيالية بل خيال فى خيال ، حيث جعل الحياة الدنيوية نوما والحق المتجلى بحقيقته وهويته فيها : أى فى الصورة الحسية للتي تجلى فيها عند الالتباه عن هذه الحياة ، التى هى نوم الغفلة بعد الموت عنها بالفناء فى الله حقا .

(فانظر ما أشرف علم ورثة محمد صلى الله عليه وسلم ، وسأبسط القول فى هذه الحضرة بلسان يوسف المسمى ، ماتقف عليه إن شاء الله تعالى) « ما » فى تقف يجوز أن يكون بدلا من القول ، وأن يكون موصوفا بمعنى بسطا فى محل النصب على المصدر ، أى بسطا تقف به

فى الحس ، ففرق يوسف بين الصورة الخيالية والحسية ، ولم يجعل أحدهما من الآخر ، وليس كذلك بل كلها خيالية حسية (فقال له) أى للحس الذى لم يجعله يوسف من الخيال (الناس نيام) فجعلها من الخيال فكان قول يوسف فى إدراك محمد بمنزلة من رأى ما بالى .

١. كان حضرة الخيال فى روحانية يوسف قال (بلسان يوسف) ولما كان نفسه قد سره وارثا للولاية الخاصة المحمدية قال (الحمدى) لأنه إذا كان قائما بالولاية المحمدية كان جامعا لجميع ولاية الأنبياء ، فكان قائلا بلسان موسى الحمدى ولسان عيسى الحمدى والمراد نفسه . فكمذا أضاف لفظ مدعوم على نفسه موجودا لغيره

على علم ورثة محمد ، وفي بعض النسخ : من القول ، فيكون ما في محل النصب بالمفعولية (فنقول : اعلم أن المقول عليه سوى الحق أو مسمى العالم ، هو بالنسبة إلى الحق كالظل للشخص ، فهو ظل الله) أى ما يقال عليه سوى الحق في العرف العام ، وأما في العرف الخاص عند أهل التحقيق ليس سوى الحق وجود ، ولو اعتبر السوى بالاعتبار العقلي الذي هو الصفات والتعينات التي هي حقائق الأسماء عند نسبها إلى الذات لقليل فيه صور أسماء الحق ، إذ ليس في الوجود إلا هو وأسماءه باعتبار معاني الصفات فيه لا غير ، فإذا اعتبرت الوجود الإضافي المتعدد بتعينات الأعيان التي هي صور معلومات الحق سميته سوى الحق والعالم ، وهو بالنسبة إلى الحق أى الوجود المطلق كالظل للشخص ، فالوجود الإضافي أمر المقيد بقيود التعينات ظل الله (فهو عين نسبة الوجود إلى العالم لأن الظل موجود بلا شك في الحس) فهو أى الظل عين نسبة الوجود إلى العالم وتقيده بصورها ، فإن الوجود من حيث إضافته إلى العالم يسمى سوى الحق ، وإلا فالوجود حقيقة واحدة هي عين الحق ، فهو من حيث الحقيقة عين الحق ومن حيث نسبته إلى العالم غيره ، ولهذا النسبة ولأجلها قيل : للظل موجود بلا شك في الحس (ولكن إذا كان ثمة من يظهر فيه ذلك الظل ، حتى لو قدرت عدم من يظهر فيه ذلك الظل كان الظل معقولا غير موجود في الحس ، بل يكون بالقوة في ذات الشخص المنسوب إليه الظل) لا بد للظل من الشخص المرتفع المتصل به الظل ، ومن المحل الذي يقع عليه ومن النور الذي يمتاز به الظل ، فالشخص هو الوجود الحق أى المطلق ، والمحل الذي يظهر فيه هو أعيان الممكنات ، إذ لو قدر غدهما لم يكن الظل محسوسا بل معقولا في الذات كالشجرة في النواة ، فيكون بالقوة في ذات الظل ، والنور هو اسم الله الظاهر ، ولو لم يتصل العالم بوجود الحق لم يكن الظل موجودا وبقي العالم في العدم الأصلي الذي للممكن مع قطع النظر عن موجوده ، إذ لا بد للظل من المحل ومن اتصاله بذات ذي الظل ، وكان الله ولم يكن معه شيء غنيا بذاته عن العالمين (فمحل ظهور هذا الظل الإلهي المسمى بالعالم إنما هو أعيان الممكنات) أى المسمى بوجود العالم ، فإن العالم من حيث حقائق أجزائه هو مجموع الأعيان الممكنة (عليها امتد هذا الظل) أى الوجود الإضافي (فيدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذه الذات) أى بقدر ما انبسط على المحل من الوجود المطلق بالإضافة (ولكن باسمه النور وقع الإدراك) أى لا يدرك الوجود

كذلك العالم مع الحق : فهو ، أى العالم ظل الله اه (فهو) أى ظل الله (عين نسبة الوجود) الإضافي (إلى العالم) فإذا كان ظل الله هو العالم فلا بد في ظهور العالم كل ما لا بد في ظهور ظل العالم بحسب ما يناسب الظهور ، وإنما كان ظل الله عين نسبة ظل العالم إلى العالم (لأن الظل موجود بلا شك) اه بالي .
(من وجود الذات) التي يمتد الوجود عليها ، فأعيان الممكنات ليست من العالم بل محل ظهور العالم ،
فالأعيان لا تظهر أبدا من هذا الوجه ، فلا تمتد ظلالها لا بحسب اتضاء المحل إلا (وقع الإدراك) أى وبأبواب

الحقيقى على إطلاقه، بل إنما يدرك باسمه النور : أى الوجود الخارجى المقيد بقيد الإضافة إلى المحل (وامتد هذا الظل) أى الوجود الإضافى (على أعيان الممكنات فى صورة الغيب المجهول) وهو اسمه الباطن :

(ألا ترى الظلال تضرب إلى السواد ، يشير إلى ما فيها من الخفاء بعد المناسبة بينها وبين أشخاص من هى ظل له) أى الأعيان بعدها عن نور الوجود مظلمة ، فإذا امتد عليها النور المبين لظلمتها أثرت ظلمتها العدمية فى نورية الوجود فالت نورية إلى الظلمة فصار نور الوجود ضارباً إلى الخفاء كالظلال بالنسبة إلى الأشخاص التى هى ظلالها ، فكذلك نسبة الوجود الإضافى إلى الوجود الحق ، فلولا تقيده بالأعيان الممكنات العدمية لكانت فى غاية النورية فلم تدرك لشدها ، فن احتجب بالتعين الظلماني شهد العالم ولم يشهد الحق ، وهم فى ظلمات لا يبصرون - ومن برز عن حجبات التعينات شهد الحق وخرق حجب الظلمات واحتجب بالنور عن الظلمات وبالذات عن الظل ، ومن لم يحتجب بأحدهما عن الآخر شاهد نور الحق فى سواد الخلق وظلمته (وإن كان الشخص أبيض فظله بهذه المثابة) أى ضارب إلى السواد لبعده من الذات فى الظهور والخفاء :

(ألا ترى الجهال إذا بعدت عن بصر الناظر تظهر سواداً ، وقد تكون فى أعيانها على غير ما يدركها الحس من اللونية وليس ثم حلة إلا البعد ، وكزرق السماء ، فهذا ما أنتجه البعد فى الحس فى الأجسام غير النيرة) ضرب الجهال مثلاً لذات ذى الظل فلانها على أى لون كانت ترى من بعيد سوداء ، فالوجود وإن كان فى ذاته حقيقة نورية ، فإنه بحسب المظهر العدمى فى أصله وتجليه فيه صار غير نير (وكذلك أعيان الممكنات ليست نيرة لأنها معدومة وإن اتصف بالثبوت لكن لم يتصف بالوجود إذ الوجود نور) فهذا بيان وضرب مثال لخفاء الوجود الإضافى ، لثبوت العدم بها عند التقييد مع نوريتها بالحقيقة (غير أن

نور الشمس على العالم يدرك العالم وهو الظل الإلهى (الغيب المجهول) وهو الذى يعلم لنا بالجهولية فصار معلوماً من وجه ومجهولاً من وجه ، كشبح نراه من بعيد وهو معلوم لنا بالصورة الشبحية ومجهول لنا بالكيفية ، كذلك العالم معلوم لنا من حيث أنه ظل الله ومجهول من حيث الحقيقة ، فإنها راجعة إلى حقيقة الحق ، وامتداد الظل عليها ، ظهوره فيها على حسب ما هو عليه من الأحوال ، فكانت صورة الظل صورة الغيب المجهول ، فإن الأعيان معدومة فى الخارج فكانت مختلفة عنا بالظلمة العدمية ، واستدل على ما فى الغيب بما فى الشهادة بقوله (ألا ترى الظلال) فن عبارة عن الحق والأشخاص العالم ، فإذا ثبت فى ظلانا الخفاء لبعده المناسبة بيننا وبين ظلانا ثبت فى العالم الخفاء لبعده المناسبة بينه وبين من هو ظله ، فإن من انصف بالصورية بعيد عن من انصف بالربوبية ، فإذا كان العالم فى صورة الغيب المجهول فلا يعلم العالم من كل الوجوه ، فلا يعلم الحق من كل الوجوه واستدل على أن البعد سبب للخفاء فى الخارج بقوله (ألا ترى الجبال) اه بالى . (لأنها معدومة) فوقع الخفاء فى صورتها وهى ظل الله وهو العالم اه (إذ الوجود نور) لا يجمع مع الظلمة بخلاف الثبوت ، فإنه ليس بنور فإنه يجمع مع الظلمة ، فظهر الفرق بين الثبوت والوجود اه ، فلما كان

الأجسام النيرة يعطى فيها البعد فى الحس صغرا ، فهذا تأثير آخر للبعد فلا يدركها الحس إلا لصغيرة الحجم وهى فى أعيانها كبيرة عن ذلك القدر وأكثر كيات ، كما يعلم بالدليل أن الشمس مثل الأرض فى الجرم مائة وستة وستين وربع وثمن مرة ، وهى فى الحس على قدر جرم الترس مثلا فهو أثر البعد أيضا) وهذا بيان ومثال ، لأن المعلوم من الحق تعالى سبب علمنا بوجود العالم على قدر المعلوم من الشخص عند العلم بظله ، فإن وجود العالم لا امتداده على الأعيان الثابتة التى هى فى غاية البعد لانعدامها وتقيده بها وقع فى حد البعد من الوجود المطلق كغاية بعد المقيّد من المطلق ، فصار صغيرا فى الرؤية كما صار مظلما (فما يعلم من العالم إلا قدر ما يعلم من الظلال ، ويجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص الذى عنه كان ذلك الظل) أى فما يعلم الحق من وجود العالم إلا قدر ما يعلم الذوات من الظلال ، أو فما يعلم من حقيقة العالم وغيوب أعيانه من حقائق الماهيات ، إلا قدر ما ظهر عنها فى نور الوجود من آثارها وأشكالها وصورها وهياتها وخصوصياتها الظاهرة بالوجود ، وماهى إلا ظلها لا أعيانها وحقائقها الثابتة فى عالم الغيب ، وإذا لم تعلم من وجود الظل حقيقته فبالحرى أن لا يعلم منه حقيقة ذات ذى الظل ، ويجهل من الحق عند علمنا بوجود العالم الذى هو ظله على قدر ما يجهل من الشخص الذى عنه ذلك الظل المعلوم لنا (فن حيث هو ظل له يعلم ، ومن حيث ما يجهل ما فى ذات الظل من صورة شخص من امتد عنه يجهل من الحق) أى فن حيث أنه ذات الذى الظل يعلم ، وهو كونه إله العالم وربّه ، ومن حيث صورته الحقيقية المطلقة الدائنة اللاتعينية لا يعلم ، إذ لو علمت صورته المطلقة لكانت محاطا بها وتعينت وانحصرت فلم تكن مطلقة بل مقيدة ، تعالى عن ذلك علوا كبيرا (فلذلك نقول : إن الحق معلوم لنا من وجه ويجهل لنا من وجه) أى نعلمه بجملا من جهة الظهور فى المقيدات ، لا من جهة الإطلاق واللاتناهى فى التجليات (- ألم تر إلى ربك كيف مد الظل -) أى عين باسم النور فى صورة العالم وأعيانه (ولو شاء لجعله ساكنا - أى يكون فيه بالقوة بقول) أى الله (ما كان الحق ليتجلى للممكنات حتى يظهر

البعد عنه لظفاه لزم أن يمتد الظل على الأعيان فى صورة الغيب المجهول ، فإذا امتد فى صورة الغيب المجهول (فما يعلم من العالم) وهو ظل الله (إلا قدر ما يعلم من الظلال) أى من ظلال العالم ، وما يجهل من العالم إلا قدر ما يجهل من الظلال ، وما يعلم من الحق إلا قدر ما يعلم من العالم (ويجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص الذى عنه) أى عن ذلك الشخص كان ذلك الظل ، وهو ظل العالم ، وإذا كان الأمر كذلك فمن حيثاه بالى . ويدل على أن العالم ظل إلهى محمد على الأعيان قوله تعالى (- ألم تر إلى ربك كيف مد الظل -) أى كيف بسط الوجود الخارجى وهو العالم (- ولو شاء -) عدم مده (- لجعله -) أى ذلك الظل (- ساكنا - أى يكون فيه) أى فى وجود الحق (بالقوة) كظل الشخص فى وجوده إذا لم يكن ثمة من يظهر فيه (يقول الله ما كان الحق ليتجلى للممكنات) على طريقة - ما كان الله ليهم ذبهم وأنت فيهم - (حتى يظهر

الظل ، فيكون كما بقي من الممكنات التي ما ظهر لها عين في الوجود (أى ولو شاء الله أن يتجلى للممكنات لأبقاها في كتم العدم المطلق لا العدم المطلق ، فإنه لا شيء محض بل في الغيب ، وهو معنى قوله تكون فيه بالقوة : أى يكون وجودها الإضافي المقيد في الوجود الحق المطلق كامناً ، له أن يظهره فيكون كسائر الممكنات التي لم تظهر أعيانها في الوجود ، باقيا في الغيب ساكننا لم يتحرك إلى الظهور كالظل الساكن في ذات الشخص قبل امتداده وبعد النقص ، فإن الأمر غيب وشهادة والغيب على حاله أبداً ، فما لم يظهر إلى عالم الشهادة ساكن ، وما ظهر متحرك إلى الشهادة ساكن بالحقيقة (- ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً - وهو اسمه النور الذي قلناه) أى الدليل الذي هو الشمس اسم النور المذكور : أى الوجود الخارجى الحمى (ويشهد له الجس ، فإن الظلال لا يكون لها عين بعدم النور) أى الجس يشهد أن الدليل على الظل ليس إلا النور ، فإن الظلال لا توجد إلا بالنور (- ثم قبضناه إلينا قبضاً يسيراً -) أى قبضنا الظل فتبقى ما عليه الظل في الغيب غير بارز ووصفه باليسير ، لأن التجلى يدوم فيكون المقبوض بالنسبة إلى الممدود يسيراً (وإنما قبضه إليه لأنه ظله فنه ظهر) إذ الذات منبع الظلال (- وإليه يرجع الأمر كله - فهو هو لا غيره) لأن المنبعث من منبع النور نور ، والمطلق منبع المقيد دائماً ولا مقيد إلا كان المطلق فيه ، فلا مقيد إلا بالمطلق ولا يتجلى المطلق إلا في المقيد مع عدم انحصاره فيه وغناه عنه ، فهو هو بالحقيقة لا غيره (فكل ما تدركه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات ، فمن حيث هوية الحق هو وجوده ، ومن حيث اختلاف الصور فيه هو أعيان الممكنات) أى فهو وجود الحق متجليات في أعيان الممكنات ، لأنه مرآة آثارها وخصوصياتها ، فله وجهان : وجه الإطلاق وهو الهوية من حيث هو وجود الحق : أى الحق عينه ، ووجه التقييد : وهو اختلاف الصور فيه ، وهو خصوصيات الأعيان الظاهرة فيه (فكما لا يزول عنه باختلاف الصور اسم الظل ، كذلك

الظل) يعنى إنما يتجلى الله الممكنات كي يظهر الظل فلولا التجلى لما يظهر (فيكون) الظل (كما بقي) الآن (من الممكنات التي ما ظهر لها عين في الوجود) الخارجى وبدل على وقوع الإدراك باسمه النور قوله تعالى : - ثم جعلنا الشمس عليه دليلاً - اه (ويشهد له) أى لتكون النور دليلاً (الجس ، فإن الظلال لا يكون لها عين) أى وجود في الخارج (بعدم النور) كما في الآية المظلمة (- ثم قبضناه) أى ذلك الظل بقبض النور الذي دل عليه (إلينا قبضاً يسيراً - أى لا يسير عليه قبضه كما لا يسير مده اه بالى - (وإليه يرجع الأمر كله) عند القيامة الكبرى ، لأن جميع الأمور ظلاله والظل لا يرجع إذا رجع إلا إلى صاحبه .

ولما حقق أن العالم كله ظل الحق ، أراد أن بين أن العالم من أى جهة امتاز عن الحق ، ومن أى جهة اتحد معه فقال (فهو) أى العلم (هو) أى الحق ، من وجه (لا غيره فكل ما تدركه) من العالم (فهو وجود الحق) التبسط (في أعيان الممكنات) فهذا الاتحاد اتحاد البعد مع الحق في جهة خاصة ، كاتحاده معه في حقيقة العلم والحياة وغير ذلك ، وأشار إلى جهة الاتحاد بقوله (فمن حيث أن هوية الحق) ظاهرة فيه (هو) أى ما تدركه (وجوده) أى عين وجود الحق ، فإن عكس الشيء عين ذلك الشيء من وجه (ومن حيث أن اختلاف الصور) واقع (فيه) أى في كل ما تدركه (هو) أى ما تدركه (أعيان الممكنات) .

لا يزول عنه باختلاف الصور اسم العالم أو اسم سوى الحق) أى لما لبسك للوجود المدرك وجه الأحدية ووجه التعدد باختلاف للصور ولم يزل عنه اسم الظل واسم العالم واسم سوى الحق (فمن حيث أحدية كونه ظلًا هو الحق لأنه الواحد الأحد ، ومن حيث كثرة الصور هو العالم ، فتفطن وتحقق ما أوضحته لك) أحدية الظل هو الوجه الذى لم يتقيد به ولم ينصف إلى شئ سوى الذات المنسوب إليه ، وهو الوجود من حيث هو وجود ، بلا اعتبار الكثرة فيه ولا الإضافة ، وإلا لم تكن الأحدية أحدية فهو عين الحق ، لأنك علمت أن الحق وجوده عينه لا عين له سوى الوجود ، ومن حيث التعدد العارض له بالإضافة واختلاف الصور فيه بالإضافة المعنوية عارضة له وتكثر النقوش هو العالم ، لأن كل واحد من الصور غير الآخر فيصدق عليه اسم سوى والغير :

(وإذا كان الأمر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم ماله وجود حقيقى وهذا معنى الخيال ، أى خيل لك أنه أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق ، وليس كذلك فى نفس الأمر) إنما كان خيالاً لأنه ليس له من الوجود الحقيقى إلا النسبة الاتصالية للوجود (ألا تراه فى الحسى متصلاً بالشخص الذى امتد عنه يستحيل عليه الانفكاك عن ذلك الاتصال ، لأنه يستحيل على الشئ الانفكاك عن ذاته) أى ألا ترى الظل فى الحسى متصلاً بذات ذى الظل ، فكذلك النور الوجودى الممتد على العالم يستحيل عليه الانفكاك عن الحق ، كما يستحيل على الظل الانفكاك عن ذلك الاتصال فى الحس ، إلا أن بين الاتصاليين فرقاً ، فإن اتصال الظل بالذات فى الحس يحكم باثنية ، والاتصال النور الوجودى الذى هو وجود العالم بالحق يحكم بالأحادية ، فإن اتصال المقيد بالمتعلق والمقيد عين المطلق مضافاً إلى خصوصية ما تقيد به ، فلذلك قال الشيخ لأنه يستحيل على الشئ الانفكاك عن ذاته :

(فأعرف عينك ومن أنت وما هويتك وما نسبته إلى الحق وبما أنت حق وبما أنت عالم وسوى وغيره وما شاكل هذه الألفاظ ، وفى هذا يتفاضل العلماء فعالم وأعلم)

قوله (وأسم سوى الحق) ليمتاز بهذا الوجه من الحق لئلا يفرغ من الحدوث والإمكان وغير ذلك من النقصان . (فالعالم متوهم ماله وجود حقيقى) مغاير بالذات من كل الوجوه لوجود الحق ، بل الوجود الحقيقى للحق والوجود الإضافى للعالم ، وليس إلا هو ظل الوجود الحقيقى ، فلم يبق بنفسه لكونه ظلًا بل قائم بمن هو ظل له (وهذا) أى كون العالم متوهمًا لأموجودا (معنى الخيال : أى خيل لك) كما أخذ أهل الحجاب هذا التخييل تحقيقاً واختاروا مذهباً حقاً لأنفسهم أنه لأن الظل عين ذلك الشخص وذاته ، لأمر زائد قائم بنفسه خارج عن الشخص ، فثابتة إلا أمر واحد يظهر بالصورتين الشخصية الظلية ، وبه يتوهم المغايرة وتخييل أن الظل موجود متحقق أنه بالى .

إذا تفطنت ما أوضحته لك فتوجه إلى نفسك (فأعرف عينك) أى وجودك الخارجى (و) اعرف (من) أنت (أموجود حقيقى أو متوهم) (و) اعرف (ما هويتك) هو الحق أم غيره (و) اعرف (ما نسبته إلى الحق) واعرف (بما) أى بأى سبب (أنت) حق واعرف (بما) أى بأى سبب أنت (عالم وسوى وغيره وما شاكل هذه الألفاظ) وهذا الكلام لإخبار فى صورة الإنشاء ، بمعنى إذا تطلعت ما أوضحته لك تقدمت معرفتك

وما في ما أنت : استفهامية ، والأكثر في الاستعمال حذف الألف عند دخول حرف الجر عليها .
 كقولهم : بم وم ، وقد يقع إثباتها في كلامهم أى اعرف عينك الثابتة في الغيب ، فإنها
 شأن من الشئون للدانية للحق وصورة من صور معلوماته ، وما أنت إلا الوجود الحق الظاهر
 في خصوصية عينك الثابتة وما نسبته إلى الحق إلا نسبة المقيّد إلى المطلق ، وأنت من حيث
 هويتك وحقيقتك حق ، ومن حيث تعيينك واختلاف هياتك عالم وغير ، ثم إن مشاهد
 العرفاء في ذلك مختلفة ، فباختلاف المشاهد يتفاضلون ، فمن شهد التعيين والتكثير شهد الخلق ،
 ومن شهد الوجود الأحدي المتجلى في هذه الصور شهد الحق ، ومن شهد الوجهين شهد
 الخلق والحق باعتبارين ، مع أن الحقيقة واحدة ذات وجهين ، ومن شهد الكل حقيقة
 واحدة متكثرة بالنسب والإضافات أحدا بالذات كلاً بالأسماء ، فهو من أهل الله العارفين
 بالله حق المعرفة ، ومن شهد الحق وحده بلاخلق فهو صاحب حال في مقام الفناء والجمع ،
 ومن شهد الحق في الخلق والخلق في الحق فهو كامل الشهود في مقام البقاء بعد الفناء ، والفرق
 بعد الجمع وهو مقام الاستقامة وذلك أعلم (فالحق بالنسبة إلى ظل خاص صغير وكبير
 صاف وأصفى ، كالنور بالنسبة إلى حجابيه عن الناظر في الزجاج يتلون بلونه وفي نفس
 الأمر لا لون له ، ولكن هكذا تراه ضرب مثال لحقيقتك بربك) ضرب مثال نصب على
 المصدر : أى ضرب ضرب مثال أو حال ، ويجوز أن يكون مفعولاً ثانياً أى تعلمه ضرب
 المثال لحقيقتك ، والباء في بربك بمعنى مع أى ضرب ضرب مثال لحقيقتك مع ربك ، والمعنى أن
 الحق في المظاهر يختلف باختلافها كالنور بالنسبة إلى ما يحجبها من الزجاجات المختلفة
 الجوهر واللون عن الناظر ، فإن شعاع اللون يتلون بألوان له الزجاجات وراءها مع أن النور
 لا لون له ، وإن كانت الزجاجات صافية شفافة بقى للنور على صفائه من ورائها ، وإن تكدرت
 تكدر النور ، كما قيل : لون الماء لون إنائه ، فالخلق يتجلى في الأعيان بصور أحوالها ،
 فهو كالنور وحقيقتك كالزجاج (فإن قلت : إن النور أخضر لخضرة الزجاج صدقت
 وشاهدك الحسى ، وإن قلت : إنه ليس بأخضر ولا ذى لون كما أعطاه لك الدليل صدقت

في نفسك هذه الأمور فظفرت المطلب الأهل اه .

ولما بين حكم نسبة الظل إلى الحق أراد أن يبين نسبة الحق إلى الظل بقوله (فالحق بالنسبة إلى ظل)
 في حكم الحس لا في نفس الأمر ، فإن الظل قد يكون مساوياً للشخص وقد يكون صغيراً أو كبيراً بحسب
 اختلاف الأوقات ، فنظر إلى الظل مع عينه عن الشخص وقد حكم على الشخص بحكم الظل بحسب الصور
 المختلفة والشخص باق على حاله لا يختلف باختلاف الصور الظلية ، فكذلك الحق باق على حاله منزّه عن
 هذه الأمور في نفسه ، لكن الحس يحكم عليه بهذه الأحكام المختلفة من أحكام الظل بحسب المحل ،
 ومثال كون الحق محكوماً عليه بهذه الأمور المختلفة اه بالى .

(كالنور) أى ضياء الشمس (بالنسبة إلى حجابيه) أى إلى ما يحجبها (عن الناظر في الزجاج) متعلق
 بحجابيه ، أى حجابيه الحاصل في الزجاج ، أو متعلق بالنور ، أى كالنور الحاصل في الزجاج ، أو بالناظر (يتلون)

وشاهدك النظر العقلي الصحيح) ظاهر (فهذا نور ممتد عن ظل وهو عين الزجاج فهو ظل نوري لصفاته) هذا إشارة إلى النور بالنسبة إلى حجاب الصافي وأصنى؛ فإنه نور ممتد عن ظل هو عين الزجاج الصافي الشفاف، كظهور الحق في عالم الأمر لصور الأرواح من العقول والنفوس المجردة ظهوراً نورياً؛ فإنه إذا ظهر بصورة روحانية عقلية فهو ظل نوري لصفاته لاظلمة فيه، والممتد عن الزجاج الملون كظهور الحق في صورة نفس منصبة بصيغ الهيئات الجسمانية، فإن النفس الناطقة وإن كانت غير جسمانية لكنها تتكدر وتتلون بالهيئات البدنية (كذلك المتحقق منا بالحق تظهر صورة الحق فيه أكثر مما تظهر في غيره، فمنا من يكون الحق سمعه وبصره وجميع قواه وجوارحه بعلامات قد أعطاها الشرع الذي يهجر عن الحق ومع هذا عين الظل موجود، فإن الضمير من سمعه يعود عليه، وغيره من العبيد ليس كذلك، فنسبة هذا العبد أقرب إلى وجود الحق من نسبة غيره من العبيد) المتحقق بالحق هو الذي فنى في صفات الحق هي صفاته فقام الحق مقام صفاته، أو في ذات الحق عن ذاته فقام الحق مقام ذاته، فالأول هو المشار إليه بقولنا: فمنا من يكون الحق سمعه وبصره، بعلامات أى آيات تدل على ذلك أخبر عنها الشارع في الحديث الشهير المذكور قبل، فهذا العبد أقرب إلى الحق من سائر العبيد الفاعلين بصفاتهم الواقفين مع حجبا، وهذا يسمى قرب التوافل وعين الظل، أى الوجود الإضافي الذي هو أنيته موجود فيه، وظهور الحق فيه بحسب الصفات فيه مشهود، لأن الضمير في سمعه وسائر قواه وجوارحه يعود إلى الوجود الخاص الذي هو الظل، وأقرب من هذا القرب قرب الفرائض، وهو القسم الثاني الذي هو الثاني بالذات الباقي بالحق، وهو الذي يسمع به الحق ويبصر به فهو سمع الحق وبصره بل صورة الحق، كالذي قال فيه - وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى -

(وإذا كان الأمر على ما قررناه، فاعلم أنك خيال وجميع ماتدركه مما تقول فيه ليس أنا خيال، فالوجود كله خيال في خيال) أى ما قررناه من أن الوجود الإضافي المسمى بالظل ليس إلا نسبة الوجود الحق إلى العين المتجلى هو فيها، فإنك على ماتخيلت وتوهمت من نفسك أنك موجود قائم بنفسه خيال باطل، وكذا جميع ماتدركه مما سواك مما هو غير الحق، فالوجود الإضافي الذي تدركه وتتصور أنه وجود مستقل خيال في خيال، لأنك

هذا النور اه (فهو) أى النور المتلون (ظل نوري لصفاته) أى الزجاج فبق أصل النور على حاله منزها عن التلون، فكما أن النور يختلف عليه الأحكام بحسب ظروفه (كذلك المتحقق منا) اه (ومع هذا) أى مع كون الحق جميع قرى هذا العبد (عين الظل) وهو العبد (موجود) لا فناء في الحق اه بالى .
(على ما قررناه) من أن العالم ماله وجود حقيق والوجود الحقيق هو الحق (فاعلم أنك) اه (كله خيال في خيال) الخيال الثاني المخاطب أى أنت ولوى مدركك خيال، وجميع ماتدركه من العالم كله خيال

خيال ، والذي توهمته وتخيّلته فيك بما سوى الحق خيال في خيال (والوجود الحق إنما هو الله الحق خاصة) أى وما هو إلا الله وحده لا غير (من حيث ذاته وعينه لا من حيث أسمائه ، لأن الأسماء لها مدلولان ، المدلول الواحد عينه وهو عين المسمى ، والمدلول الآخر ما يدل عليه مما ينفصل الاسم به عن هذا الاسم الآخر ويتميز) وهو معنى الصفة ، وقد علمت أن الصفات إما سلبية وإما نسب وإضافات وإما اعتبارات محضة إضافية وإما تعينات ، فالوجود الحق مرآة وبجلى لصور الأعيان والظاهر في المرآة خيال ، إذ لا حقيقة له خارج المرآة ولا وجود له في نفسه ، وهو مثال تخيل (فأين الغفور من الظاهر والباطن ، وأين الأول من الآخر) أمثلة لما تنفصل به الأسماء بعضها من بعض ، وتميز به من معاني الصفات (فقد بان لك بما هو كل اسم عين الاسم الآخر ، وبما هو غير الاسم الآخر ، فما به هو عينه هو الحق ، وبما هو غيره هو الحق المتخيل الذى كتنا بصدده) الحق المتخيل هو المسمى سوى الحق وظله والوجود الإضافى ، فإن أصله حقيقة الحق مع نسبة وإضافة أو تعين وتقييد ، وليس معنى الخيال المتخيل لأنه لا حقيقة له بوجه من الوجوه كما توهم بعض العوام ، بل معناه أنه لا وجود له في عينه كما تقول في الأعيان الثابتة ، ولكن من حيث أنه متمثل في خيال وحس مشترك له تحقق ووجود خيالى ، كما للمعلومات في العلم والعقل ، وأما خارج الخيال فلا ، فهو من الظلال كما في العقولات والأعيان المعلومة ، فمن حيث أن له وجود الحق ، ومن حيث أنه معدوم في الخارج متخيل ، وكذا المعلومات والعقولات وكلها تحت اسمه الباطن ، ومن هنا قيل : الحق المتخيل المسمى بالسوى ، ما هو إلا نقوش وعلامات دالة على من هو فيه ومنه وبه وله ، لقوله - إن هو إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان - (فسبحان من لم يكن عليه دليل سوى نفسه ولا يثبت كونه إلا بعينه) لأن غير الوجود الحق الظاهر (والباطن عدم محض) فما في الكون إلا ما دلت عليه الأحدية ، وما في الخيال إلا ما دلت عليه الكثرة (فمن وقف مع الكثرة كان مع العالم ومع الأسماء الإلهية وأسماء العالم) أى مع النفوس المتعددة

فيك وقواك ، فليس للعالم إلا الوجود المتخيل (والوجود الحق) الثابت لذاته (إنما هو الله خاصة) اه (وأين الأول من الآخر) فهذا الاعتبار جميع الأسماء مع مظاهرها كلها ظلال الذات الإلهية اه بلى . (بما هو كل اسم عين الاسم الآخر) وهو باعتبار اشتراك كل واحد منها في ذات الحق ، وبهذا الاعتبار ليست الأسماء ظلالا لذات الحق (وبما هو غير الاسم الآخر) وهو باعتبار اشتراك كل واحد منها على الصفة المتميزة بها عن الاسم الآخر (فيما) أى فيسبب الذى (هو) أى الاسم (عينه) أى عين الاسم الآخر (هو) أى الاسم (إلحق ، وبما هو غيره) أى غير الاسم الآخر (هو) أى الاسم (الحق المتخيل الذى كتنا بصدده) وهو ظل الله اه (فسبحان من) لأن العالم كله بحسب الأحدية نفسه اه فكان الحق مدلول الأحدية وهو عين الحق ، إذ ما يدل على الواحد إلا الواحد ولا واحد إلا هو ، فلا دليل على نفسه إلا هو (وما في الخيال إلا) إذ الخيال متوهم وكذا الكثرة ، فما دل على الخيال إلا الخيال كما دل على الحق إلا الحق اه (ومن وقف مع الحق) فكان مجربا من صفاته وأسمائه تعالى ، ومن وقف معها قال درجة الكمال اه بالى .

في الوجود الواحد الحقيقي الذي لا كثرة فيه على الحقيقة بل بالحيليات والاعتبارات العقلية فيسميها أسماء الحق ، وباعتبار الظل الممدود والمتخيل المذكور العالم ، وباعتبار تجليات الواحد الحقيقي في صورة أسمائه كالتجلى باسم الظاهر بعد الباطن أسماء العالم كالحادث والمحدث والمغير ، وينقل منها إلى أسماء آخر يضعها الله كالمحدث والمدير ، وهكذا إلى غير النهاية ، وكلها من قبيل الحق المتخيل (ومن وقف مع الأحدية كان مع الحق من حيث ذاته الغنية عن العالمين ، لا من حيث ألوهيته وصورته) لأنه لا يلتفت إلى الكثرة المتعلقة لأنه يراها شئون الذات (وإذا كانت غنية عن العالمين فهو) أي فغناه عن العالمين (عين غناها عن نسبة الأسماء إليها لأن الأسماء لها ، كما تدل عليها تدل على مسميات آخر يحقق ذلك أثرها) لأن كل اسم من أسمائه مقتض لنسبة أو مصدر لفعل وأثر فلا غناء له عن الغير في العقل أوفى الخارج ، وقد بين ذلك في قوله : (- قل هو الله أحد - من حيث عينه - الله الصمد - من حيث استنادنا إليه - لم يلد - من حيث هويته ونحن - ولم يولد - كذلك - ولم يكن له كفوا أحد - كذلك) لأنه الكل من حيث الإحاطة فلا غير ولا سوى له فإله كفوا أحد (وهذا نعت ، فأفرد ذاته بقوله - الله أحد - فظهرت الكثرة بنعوتها المعلومة عندنا ، فنحن نلد ونولد ونحن نستند إليه ونحن أكفاء بعضنا لبعض ، وهذا الواحد منزّه عن هذه النعوت ، فهو غنى عنها كما هو غنى عنا) أي الأحدية نعته بحسب ذاته وسائر النعوت مقتضية الكثرة ، والواحد بالذات تعالى وتزه عن الكثرة ، فهو منزّه عن هذه النعوت فسلبت عنه لغناه عن الكثرة وما يتعلق به (وما للحق نسب إلا هذه السورة سورة الإخلاص ، وفي ذلك زلت) لأنها مختصة بسلب الكثرة وأحكامها ونعوتها عن ذاته فإن الأحدية نفي الكثرة وذلك معنى الإخلاص ، قال أمير المؤمنين على كرم الله وجهه :

قوله (يحقق ذلك المسمى أثرها) أي أثر الذات أو أثر الأسماء الذي هو العالم وهو عين الأسماء من وجه ، فإذا استغنى من حيث أحديته عن العالم فقد استغنى عن نسبة الأسماء إليه من تلك الحقيقة ، وقوله ، ذلك فاعل يحقق ، وأثرها : مفعوله ، فكانت الذات الإلهية من حيث الأحدية الذاتية غنية عن الأسماء ، وغير غنية من حيث يحقق أثرها إذ لا يتحقق أثر الذات إلا بالأسماء ، فكانت الأسماء من وجه عينه ومن وجه غيره ، فأحديته تعالى من حيث عينه لا من حيث أسمائه وصفاته ، يدل على ذلك قوله تعالى - قل هو الله أحد - اه لا الصمد هو المحتاج إليه لا يتحقق بدون المحتاج (- لم يلد - من حيث هويته ونحن) أي ومن حيث نحن ولا يجوز أن يكون معناه ونحن نلد للزوم التكرار ، بقوله : فنحن نلد ، مع أن المراد ببيان صفاته تعالى ، فلا يناسب ذكر صفاته متاللا لذلك يدل عينه قوله فهذا الله اه (بنعوتها المعلومة عندنا) كالعالم والحياة والقدرة اه (- ولم يكن له كفوا أحد) كذلك ، أي من حيث هويته ، والمراد ببيان تزيه الحق من هذه الصفات الثلاثة وهو من حيث الهوية الأزلية الدائمة فيوجب دوام ما بها فذاته تعالى دائمة ، وما تقتضيه من الصفات السلبية دائمة ، فلا يتوهم من قوله كذلك أنه إذا اعتبر خلاف ذلك جاز لإثبات تلك الصفة له ويدل عليه قوله في النتيجة فنحن نلد ولم يقل فهو يلد ، فلم أن المراد سلب هذه الصفات عن الحق من جميع الوجوه ، فما كان السبب لهذا السلب السلب الكلي إلا كون الحق كذلك ، فلم يزل عنه كونه كذلك ، فيمتنع لإثباتها بوجه من الوجوه اه .

وكمما الإخلاص له نفي الصفات عنه (فأحدية الله من حيث الأسماء الإلهية التي تطلبها
أحدية الكثرة ، وأحدية الله من حيث الغنى عنا وعن الأسماء أحدية العين وكلاهما
يطلق عليه اسم الأحد) أحدية الكثرة وأحدية الجمع هي تعقل الكثرة في الذات الواحدة
بحسب النسب ، فإن مسمى جميع الأسماء الإلهية ذات واحدة يتكرر بحسب النسب
والتعينات الاعتبارية ، والذات باعتبار كل نسبة وتعين يقتضى أفراد نوع من أنواع
الموجودات ، وأحدية العين هي أحدية الذات من غير اعتبار الكثرة ، فتقتضى الغناء
عن الأسماء ومقتضياتها من الأكوان .

(فاعلم ذلك ، فما أوجد الحق الضلال وجعلها ساجدة متفيضة عن الشمال واليمين
إلا دلائل لك عليك وعليه : لتعرف من أنت وما نسبته إليك) فما أوجد
الظلال في الخارج للأشخاص الممتدة هي منها ساجدة لله في تدللها بوقوعها على الأرض
منقادة له فيما سخرها له راجعة عن اليمين عند ارتفاع الشمس إلى الشمال ، وعن الشمال
عند الغروب إلى اليمين بالطلوع إلا لتدل بها عليك ، أى على كل ممكن ، فإن الأعيان
الموجودة وجوداتها كالظلال عليه تعالى ، فإنه بمثابة الشخص الذي يتظلل الظل به لتعرف
أن الموجودات المتعينة التي أنت من جملتها ظل خيالى كما مر ، ونسبتك إليه نسبة الظل
إلى الشخص الممتد عنه الظل ، فإن الوجود المتعين ممتد عن الوجود المطلق ويتقوم به ،
ونسبته إليك بأنه يقومك ويسخرك منفاداً لأمره متذللاً متسخرًا فيما يريد منك ، لاستقلال
لك ولا وجود (حتى تعلم من أين ومن أى حقيقة إلهية انصف ماسوى الله بالفقر الكلى
إلى الله ، وبالفقر النسبى بافتقار بعضه إلى بعض) أى حتى تعلم من افتقار الظلال إلى
الشخص للقاء المنور بنور الشمس وإلى المهل الواقع عليه أن ماسوى الحق من الموجودات
المتعينة هي ظلال الحق مفتقرة إلى الله الموجد المقوم القيوم الرب النور لما ألوهيتها وعدمها ،
ولا استقلالها ومربوبيتها ، وظلمة أعيانها التي هي محالها في العدم وهو الفقر الكلى ،
وأما الفقر النسبى فكان افتقارها إلى ما به متعين من الأعيان افتقار الظل إلى المهل ، وكافتقار
الكل إلى الأجزاء والمسببات إلى الأسباب ، افتقار الظل إلى جميع أسبابه من أحوال المهل
وهيئات ذى الظل وأشكاله ومقاديره من الطول والعرض وغيرها (وحتى تعلم من أين
ومن أى حقيقة انصف الحق بالغنى على الناس والغنى عن العالمين) أى تعلم أن الحق بذاته

(التي تطلبها) لأن آثاره فينا يقال لها أحدية الكثرة (هـ) (وجعلها) ساجدة أى مبسطة في الأرض (متفيضة)
أى مائلة عن الشمال واليمين (هـ) (لتعرف من أنت وما نسبته إليك) أنت ظل للملئ من خلال الذات الأحدىة
(حتى تعلم من أين) فإذا عرفت أن ظلك لكونه ظلك يفتقر إليك بالفقر الكلى ، فقد عرفت معه انصاف
العالم بالفقر الكلى إلى الله لكون العالم ظله ، وقد عرفت منه أيضاً انصاف العالم بالفقر النسبى إلى الله بافتقار
بعضنا إلى بعض ، وذلك يرجع إلى افتقارنا إلى الحق ، لأن افتقار العالم إلى العالم ليس من جهة ظليعه بل من
جهة ربوبيته ، وهو من هذه الحبيبة عين الحق لا ظله ، فما كان الافتقار إلا إلى الله خاصة هـ .

غنى عن العالمين لا بأسمائه، فإنها تقتضي النسب إلى الخلق (وانصف العالم بالغنى : أى بغنى بعضه عن بعض من وجه ما هو عين ما افتقر إلى بعضه به ، فإن للعالم مفتقر إلى الأسباب بلاشك افتقاراً ذاتياً) أى ومن أى حقيقة اتصف العالم بغنى بعضه عن بعض ، كغنى العناصر عن المواليد ، وغنى السمويات عن الأرضيات من حيث أنها لا تتأثر منها وما هو، أى وليس وجه الغنى عين وجه افتقاره أى افتقار بعضه إلى بعض ، كافتقار العالم من حيث أنه كلى مجموعى إلى كل واحد من أجزائه ، وافتقار المسببات من أجزاء المواليد إلى أسبابها افتقاراً ذاتياً لإمكانها بل بغنى بعضه عن بعض من وجه ، وافتقاره إلى ذلك البعض من وجه ، كاستغناء الماء فى تبرده وجوده عن الشمس وافتقاره فى حرارته وسيلانه إليها . وفى الجملة إن العالم وإن عرض له الغنى بهذا الاعتبار فلا بد من الافتقار إلى أسبابه بالذات كالظل ، فإن الممكن فى ذاته مفتقر إلى أسبابه (وأعظم الأسباب له سببية الحق ولا سببية للحق يفتقر العالم إليها سوى الأسماء الإلهية) فإنه يفتقر إلى الإيجاد والربوبية والخالقية وأمثالها ، وهى لا تكون إلا بالأسماء لا فى أعيانه ، فإن الأعيان غنية فى كونها أعياناً عن السبب (والأسماء الإلهية كل اسم يفتقر العالم إليه من عالم مثله ، أو عين الحق فهو الله لا غيره) أى الأسماء الإلهية ما يفتقر إليه العالم ، سواء كان ذلك الاسم المحتاج إليه من عالم مثله كاحتياج الابن إلى الأب فى وجوده ورزقه وحفظه فإنها صور أسماء الحق ومظاهرها ، أو من عين الحق كاحتياج الابن فى صورته وشكله وخلقه إلى الحق - المصور الخالق وهو ليس من عالم مثله ، فذلك الاسم المحتاج إليه هو الله لا غيره ، أما الأول فلأن سببية الأب ليست من حيث عينه الثابتة ، فإنها معدومة بل من حيث وجوده وفعله وقوته وقدرته ، والوجود عين الحق الظاهر فى مظهره ، والفعل والصورة والقدرة والقوة والرزق والحفظ توابع

(وانصف العالم بالغنى) يعنى كما ألك اتصفت بالغنى من ذلك من حيث ذاتك ، كذلك اتصفت الحق بالغنى بحسب الذات من العالم ، فإذا كان ذلك مفتقراً إليك ومستغنياً عنك فقد عرفت منه أن اتصاف بعض بالغنى عن بعض ليس عين افتقاره إلى بعض ، فالولد بالنسبة إلى والده مفتقر من حيث ربوبيته ومستغن من حيث أنه عبد محتاج مثله فاحتياجه من حيث الحيثية إلى الله لا إليه ، فما كان وجه استغنائه وجه افتقاره فاستغناؤه لعدم سببيته فمن وجه فى وجوده وافتقاره لوجود سببية هذا البعض ، فكان افتقاره إلى البعض عين افتقاره إلى الحق ، فإنه ذلك البعض من حيث الربوبية عين الحق ، وهو معنى قوله (وبالفقر الذسى) عرفت أيضاً انصاف الحق بالغنى عن الناس من أى جهة ، وبالاftقار إليه من أى جهة ، فغناؤه بحسب ذاته وافتقاره بحسب ظهور أحكامه ، وإنما افتقر العالم إلى الله كلياً كان أو نسبياً (كإن العالم مفتقر إلى الأسباب بلا شك) اه بالى .

(ولا سببية للحق) إذ ما دبر الحق العالم إلا بأيدى أسمائه ، فسبحان من دبر العالم بالعالم أه (من عالم مثله) أى مثل المفتقر كالوالد بالنسبة إلى الولد ، فإنه اسم لى يفتقر إليه الولد فى وجوده الخارجى ، مع أنه من العالم مثل الولد فلا يطلق الاسم على شئ إلا بسبب كونه محتاجاً إليه العالم - (أو) تجل من (عين الحق) فكيف كان - (فهو) أى الاسم المفتقر إليه (الله) أى عين الحق باعتبار الربوبية (لا غيره) وإن كان غيره باعتبار الظلمة إذ لا يحتاج إليه ولا يطلق عليه الاسم بهذا الاعتبار ، فكان العالم كله من الأسماء والأعيان وغيرها يفتقر

الوجود وصفات الحق وأفعاله ، ليس للأب إلا القابلية والمظهرية لما علمت أن القابل لا فعل له بل الفعل للظاهر في مظهره . وأما الثاني فظاهر ؛ فظهر أن المحتاج إليه ليس إلا الله وحده ، بقوله : كل اسم خبر مبتدأ ، يفتقر إليه العالم صفته ، ومن عالم مثله صفة بعد صفة ، أى ثابت كائن مع عالم مثله أو عين الحق عطفت على عالم مجرور ، أى أو اسم كائن ناشئ من عين الحق (ولذلك قال - يا أيها الناس أتمموا الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد -) أى ولأننا من ممكن الإمكان ، والممكن بالنظر إلى ذاته دون موجد معدوم وقابل بالذات فكيف بالصفات والأفعال ، فالفقر لنا إلى الله من جميع الوجوه ذاتي ، والله وحده هو الغني بالذات الحميد بالكمالات والصفات (ومعلوم أن لنا افتقارا من بعضنا لبعضنا ، فأسماؤنا أسماء الله تعالى) أى لما ثبت أن الافتقار العام لازم لنا لزم افتقار بعضنا إلى بعض على ما نشاهد افتقارا إلى أسماء الله فينا بتجليه لنا بها ، فأسماؤنا أسماؤه ونحن له مظاهرها فحسب ، ليس لنا شيء مفتقر إليه (إذ إليه الافتقار بلا شك) خاصة لإلإ غيره (وأعياننا في نفس الأمر ظله) باعتبار اسمه الباطن لأنها معلومات عينية (لا غيره) لأن اسم الباطن عينه باعتبار نسبة البطون ، وظله وجوده مع قيد الإضافة (فهو هويتنا) بظهور وجه الأحدية (لا هويتنا) باعتبار التعيين والإضافة التي هو بها ظل (وقد مهدنا لك السبيل فانظر) في هذا الفصل ليوضح لك :

(فصل حكمة أحدىة في كلمة هودية)

إنما اختصت الكلمة الهودية بالحكمة الأحدىة ، لأن كشف هود عليه السلام شهود أحدىة كثرة الأفعال الإلهية المنسوبة إلى الأحدىة الإلهية ، وهي في الحقيقة أحدىة الربوبية بعد أحدىة الإلهية وهي أحدىة جميع الأسماء وأحدىة اسم الله الشامل للأسماء كلها ، فإن كل الأسماء بالذات واحد. وللوحد ثلاث مراتب : وحدة الذات بلا اعتبار كثرة ما وهي الأحدىة الذاتية المطلقة ، ووحدة الأسماء مع كثرة الصفات وهي أحدىة الألوهية ، والله بهذا الاعتبار واحد وبالاختبار الأول أحد . والثالثة أحدىة الربوبية المذكورة المختصة بهود عليه السلام ،

إلى الله خاصة اه (ولذلك) أى ولأجل أن العلم كله محتاج إلى الله لا إلى غيره (قال تعالى - يا أيها الناس-) فانظر لا يكون إلا الله ، والفقر لا يكون إلا لعالم اه بالى .

(فأسماؤنا) من جلسنا التي تحتاج إليها أسماء الله تعالى ، وأسماء الله عين ذاته من حيث الربوبية إذ إليه الافتقار بلا شك اه (إذ إليه الافتقار بلا شك لا إلى غيره) لأن الله ظل الله والظل لا يقال فيه يفتقر إليه غيره (وأعياننا في نفس الأمر ظله لا غيره) أى لا غير ظله أو لا غير الحق إذ ظل الشيء عينه (فهو هويتنا) باعتبار ظهور الحق فينا ، فلا امتياز بهذا الوجه . وهو وجه الأحدىة (لا هويتنا) باعتبار ظهور الاختلاف فيها اه .

لقوله تعالى حكاية عنه - ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها إن ربي على صراط مستقيم - فإن هذه الأحدية موقوفة على الآخذ والمأخوذ وكون الرب على الطريق الذى يمشى فيه ، فهى أحدية كثرة الأفعال والآثار التى تسبتهما إلى الهوية الذاتية وحدها :

(إن لله الصراط المستقيم ظاهر غير خفى فى العموم)

الصراط المستقيم : طريق الوحدة التى هى أقرب الطرق إلى الله الواحد الأحد ، وذلك أن لكل اسم من الأسماء الإلهية عبدا هو ربه وذلك العبد عبده ؛ فكل عبد من الأعبان الوجودية مسند إلى اسم مرتبط به جار على مقتضاه سالك سبيله فهو على طريقه المستقيم المنسوب إليه :

ثم لما كانت الأسماء على اختلاف مقتضياتها أحدية المسمى كانت موصلة إلى المسمى ، فهو الله الذى له أحدية جميع الأسماء ، فكل يصل إلى الله مع اختلاف الجهات دائما فله الصراط المستقيم الذى عليه الكل ، فصح قولهم الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق وبعدهد الأنفاس الإلهية ، فإن الشؤون المتجددة لله فى كل آن على كل مظهر أنفاس إلهية ، وذلك ظاهر فى كل حضرة من حضرات الأسماء على العموم ، سواء كانت الأسماء كلية أو جزئية غير خفى ، فكل اسم مدبر لمظهر روح له والمظهر صورته والجميع متصل بالله :
(فى كبير وصغير عينه وجهول بأمر وعليم)

هذا تفسير العموم :

(ولهذا وسعت رحمته كل شيء من حقير وعظيم)

أى رحمته الرحانية ، فإن الرحمن اسم شامل لجميع الأسماء ، فهو المرصاد لكل سالك وإليه ينتهى كل طريق ويرجع كل غائب (- وما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها إن ربي على صراط مستقيم - فكل ماش فعلى صراط الرب المستقيم ، فهو - غير المغضوب عليهم - من هذا الوجه - ولا الضالين - فكما كان الضلال عارضا كذلك الغضب الإلهى عارض ، والمآل

ولما كان لكل اسم أحدية الصراط ، وكانت أحدية صراط اسم الله جامعا لجميع أحدية صراط الأسماء ، شرع فى بيان الأحدية الجامعة أولا بقوله (إن لله الصراط المستقيم ظاهر) خبر لمبتدأ عذوف : أى هو (غير خفى) تأكيد (فى العموم) أى جاء هذا الصراط المستقيم من عند الله فى حق عموم الناس ، وهو صراط الأنبياء كلهم المشار إليه بقوله - اهتدوا الصراط المستقيم - أو تدلى فى العموم ، بقوله : صغير خفى ، أى هذا الصراط المستقيم معروف بين الخلائق كلها وهو طريق الهدى اه بالى .

(فى صغير وكبير) خبر (عينه) مبتدأ (وجهول بأمر وعليم) معطوف على الخبر ؛ معناه أن ذاته تعالى من حيث أسمائه وصفاته موجودة فى كبير وصغير ، أى فى كل وجزئ بالنسبة إلى الأسماء وبالنسبة إلى الأجسام فى كبير الحجم وصغره ، أى لا ذرة فى الوجود إلا وهى نور من ذات الحق لتكون كل مالى الوجود مخلوقا من نوره ، فالذات من حيث هى غنية عن الوجود الكونى (ولهذا) أى ولأجل كون الذات من جسيم صفاته محيطا بالكل (وسعت رحمته كل شيء من حقير وعظيم) فإذا كان كل شيء تحت قدرته كان (- ما من دابة إلا هو -) يصرف فيها كيف يشاء على حسب علمه الأزلى التابع لعين المعلومات فلا جبر مناته (فهو - غير المغضوب عليهم -) من حيث أنه ماض على صراط ربه المستقيم ، لأن ربه راض عنه فلا غضب (والمآل)

إلى الرحمة التي وسعت كل شيء وهي السابقة) «مامن دابة» أى شيء، فإن الكل ذو روح إلا هوية الأحدية الذاتية بحكم الصمدية والقيومية مالكة له آخذة بناصيته جاذبة إياه على صراط سبقت رحمته إليه قبل إيجاده ، فإذا وجدت الحقائق بنسبتها الذاتية على ما اقتضت أعيانها ، وسلكت بها على طرق أربابها فلا غضب ولا ضلال ثمة ، فإن عرض أحدهما فالمدآل إلى الرحمن على ماسياني ، والرحمة السابقة هي الغالبة (وكل ما سوى الحق دابة ، فإنه ذو روح ، وما ثم من يدب بنفسه وإنما يدب بغيره ، فهو يدب بحكم التبعية للذي هو على صراط مستقيم ، فإنه لا يكون صراطا إلا بالمشى عليه) إنما كان ما سوى الحق ذا روح ، لأن الرحمة امتدت أولا إلى رقائق الأشياء وروحانياتها ، وألزمها أشباحها حتى وجدت حقائقها الكونية بها ، فلبت بالأسماء التي يربها الله بها على اختلاف مراتبها ، وكل اسم منها هو الذات الأحدية مع النسبة الخاصة التي هي حقيقة الاسم ، أعني الصفة المخصوصة ، فكل يدب بحكم التبعية على صراط الذات الأحدية بذاته في ذاته ، فإن الحق المتعين في قابليته يحركه ويسيره إلى غايته وكماله الخاص به ، فهو يدب بحركة ضعيفة عرضية غير ذاتية ، فإنها بحكم التبعية ، وتلك الحركة هي المشى على الصراط المستقيم ، فإن الصراط هو الذي يمشى عليه . ولما كانت تلك الحركة بالحق كان الصراط والماشي عليه هو الحق :

(إذا دان لك الخلق) فقد دان لك الحق

وإن دان لك الحق فقد لا يتبع الخلق)

أى إذا دان وانتقاد لك المسمى بالخلق فقد دان لك الحق الظاهر في مظهر ذلك الخلق ، أعني الهوية الحقيقية المستترة به ، وإن انتقاد لك الحق المتجلى في مظهره بحكم التعيين الخاص فلا يلزم أن ينتقاد لك الخلق ، لأن الحق المدعى لك حق بلا خلق ، فلا ينحصر في الوجه الذى تجلى به لك فلا تنتقاد تلك الخلاق ، لأن تجلياته فيهم بحكم مجالهم ، فقد تخالفت الوجوه التى بها تجلى لهم وجهه الذى به تجلى لك ، فالظاهر في مظاهرهم يسلكهم في طرق كمالهم المخالفة لكمالك وإن كان سلوكهم بالحق للحق لاختلاف الأسماء ومظاهرها :

أى مآل الغضب (إلى الرحمة) للرحمة عند أهل الله هل نوعين : رحمة خالصة ، ورحمة ممتزجة بالعذاب ، ففي حق عصاة المؤمنين من أهل النار مآل الغضب إلى الرحمة خالصة من شوب العذاب ، وذلك لا يكون إلا بإدخالهم الجنة ، وفي حق الممركين مآله إلى الرحمة الممتزجة بالعذاب ، وهذا لا يكون إلا بخلودهم في النار فاعلم ذلك ، وفيه كلام سلتهم في آخر القص (فإنه ذو روح) لأنه مسيح بالنس وكل مسيح ذو روح ، وكله ماش على صراط ربه المستقيم (فإنه لا يكون صراطا إلا بالمشى عليه) إذ الصراط عبارة عن المشى والمسافة هذا إذا كان الخلق ظاهرا والحق باطنا ، فحينئذ الحكم للحق في وجود الخلق ، والحق تابع للحق في حكمه ، وأما إذا كان الخلق باطنا والحق ظاهرا فالمحكم للخلق والحق تابع للخلق فيما يطلب منه ففي هذا الوجه ما طلب العبد من الحق شيئا إلا ويعطيه ، وفي الوجه الأول ما حكم الحق على العبد بحكم لاوهو تابع لحكمه فيما أمره به اه بالي .

(فحق قولنا فيه فقولى كله حق
فانى الكون موجود تراه ماله نطق)

أى إذا كان القائل هو الحق فقله حق ، وإذا كان الحق هو المتجلى فى كل موجود فلا موجود إلا هو ناطق بالحق ، لأنه لا يتجلى فى مظهر إلا فى صورة اسم من أسمائه ، وكل اسم موصوف جميع الأسماء لأنه لا يتجزأ لكن المظاهر متفاوتة الاعتدال والتسوية ، فإذا كانت التسوية فى غاية الاعتدال تجلى جميع الأسماء ، وإذا لم يكن ولم يخرج عن حد الاعتدال الإنسان ظهر النطق والصفات السبع وبطن سائر الأسماء والكمالات ، وإذا انحط حق طور الإنسان بقى النطق فى الباطن فى الجميع حتى الجماد ، فإن الذى لم تظهر عليه من الأسماء الإلهية والصفات كانت باطنة فيه لعدم قابلية المحل ، فلا موجود إلا وله نطق ظاهر وباطن ، فحق كشف مواطن الوجود سمع كلام الكل حتى الحجر والمدر ، فإن العلم باطن هذا الوجود ، ولهذا قالوا أنطقنا الله الذى أنطق كل شيء :

(وما خلق تراه العين إلا عينه حق
ولكن مودع فيه لهذا صورته حق)

أى كل خلق تراه العين فهو عين الحق كما ذكر ، ولكن خيال المحجوب مما خلقا لكونه مستورا بصورة خلقية محتجبا بها وإن كان متجليا لم يعرفه ، ولا استناره عن عين الناظرين قال : ولكن مودع فيه ، أى مخفى فى الخلق فصوره ، أى صور الخلق جمع صورة سكنت واوه تخفيها ، والحق جمع الحققة شبه استناره بالصور الخلقية بالإيداع فى الظروف :

(اعلم أن العلوم الإلهية الذوقية الحاصلة لأهل الله مختلفة باختلاف القوى الحاصلة منها مع كونها ترجع إلى عين واحدة ، فإن الله تعالى يقول وكنت سمعه الذى به يسمع ، وبصره الذى به يبصر ، ويده التى يبطش بها ، ورجله التى يمشى بها) العلوم الذوقية تختلف باختلاف الاستعدادات ، فإن أهل الله ليسوا فى طبقة واحدة فلها تختلف أذواقهم وعلومهم ، ولهذا تختلف حكم هذا الكتاب باختلافه الكلم كاختلافها فى الإنسان الواحد باختلاف القوى الحاصلة هى منها ، مع كون تلك العلوم ترجع إلى عين واحدة هى هوية الحق كما فصلها ، والحاصلة

وهذه نتيجة قرب النوافل ، يعنى يقول الله تعالى « إذا تقرب عبدى إلىى بقرب النوافل تجليت له باسمى السميع فيسمع كل ما يسمع بالسمع المضاف إلى لا يسمع نفسه ، فكان كل مسموعاته دليلا له على ، وتجليت له بالبصر فما رأى شيئا إلا رآنى فيه ، وتجليت له بالقدرة فيقدر بقدرتى على مصروفات نفسه بأخذ ناصيتها ، كقصص الحق فى الأشياء بأخذ نواصيها - وما من دابة إلا هو أخذ ناصيتها - وكذلك هذا العبد المتجلى له بالقدرة ما من دابة من قوى نفسه إلا هو أخذ ناصيتها ، وتجليت له بأفعالى إذ الرجل فى حق الحق عبارة عن كونه - كل يوم هو فى شان - كما أن الهدى عبارة عن القدرة العامة ثم هدته الصراط المستقيم ، فلا يرمى إلا إلى

في المعنى صفة جارية على غير ما هي له ، فكان حق الضمير الذي هو فيها أن يفصل لأنه ضمير العلوم لكنه تسامح فيها (فذكر أن هويته هي عين الجوارح التي هي عين العبد ، فالهوية واحدة والجوارح مختلفة ، ولكل جارحة علم من علوم الأذواق يخصها من عين واحدة تختلف باختلاف الجوارح) يعني : أن الهوية الواحدة هي عين الجوارح المختلفة لاختلاف المحال في عين العبد الواحد ، والعلم الفائض من الهوية الواحدة حقيقة واحدة ظهرت في تلك الجوارح بسبب اختلاف قابليتها علوماً مختلفة يختص كل جارحة منها علم من علوم الأذواق مخالف لعلوم الباقي بحكم اختلاف المحال ، ولهذا قيل : من فقد حساً فقد فقد علماً (كالماء حقيقة واحدة يختلف في الطعم باختلاف البقاع ، فنه عذب فرائث ومنه ملح أجاج ، وهو ماء في جميع الأحوال لا يتغير عن حقيقته ، وإن اختلفت طعمومه) شبه العلم الحاصل لأهل الله من الهوية الإلهية بالماء ، فإن العلم حياة الأرواح كما أن الماء حياة الحيوان ، فاختلاف العلم مع كونه حقيقة واحدة باختلاف الجوارح كاختلاف الماء في الطعوم باختلاف البقاع مع كونه حقيقة واحدة ، فن الماء عذب فرائث كعلم الموعد العارف بالله ، ومنه ملح أجاج كعلم الجاهل المحجوب بالسوى والغير ، ونظيره قوله تعالى - يسق بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل - .

(وهذه الحكمة من علم الأرجل ، وهو قوله تعالى في الآكل لمن أقام كتبه - ومن تحت أرجلهم - فإن الطريق الذي هو الصراط المستقيم هو السلوك عليه والمشى فيه ، والسعى لا يكون إلا بالأرجل ، فلا ينتج هذا الشهود في أخذ الذواصي بيد من هو على صراط مستقيم ، إلا هذا الفني الخاص من علوم الأذواق) قال تعالى - ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم - إقامة للكتب الإلهية : القيام بحققها بتدبر معانيها وفهمها وكشف حقائقها ودركها والعمل بها وتوفية حقوق ظهرها وبطنها ومطلعاتها لرزقوا العلوم الإلهية الذوقية والمعارف القدسية من فوقهم ، والأسرار الطبيعية التي أودعت القوابل السفلية من تحت أرجلهم ، فهذه الحكمة من علم الأرجل : أي من أسرار القوابل ، فإن الله مع القوابل كما هو مع الأسماء الفواعل ، ولهذا قال : لو دلى أحدكم دلوه لسط على الله ، فالصراط الممدود عليها إذا سلك عليه بالأرجل وصعى السالكون عليه بالأقدام

الصراط المستقيم : يعني ما يفعل هذا العبد قلاً إلا وقد رضى الله عن ذلك الفعل (فذكر أن هويته هي عين الجوارح) من وجه وهو وجه الأهمية مع أنه غيره من حيث الكثرة ، فقد نبه عليه بيارجام الضمير إلى العبد ، فكان هذا الكلام جامعاً بين التنزيه والتشبيه إلى عين العبد من وجه وهو وجه الأهمية ، لأن العبد هو مجموع الأجزاء الاجتماعية ، والجزء لا يقال فيه غير الشكل ، وأما بحسب التعيين فيمتاز كل واحد منها عن الآخر وعن الشكل (فالهوية) أي هوية الحق (واحدة والجوارح) أي جوارح العبد (مختلفة ، ولكل جارحة علم من علوم الأذواق) .

في العمل بمقتضى العلم المستفاد من الكتب، ورثوا هذا الفن الخاص من العلوم الذوقية، أى علم أحكام القوالب فأتبع لهم شهود من أخذ النواصي بيده - وهو على صراط مستقيم - يوصل من أخذ نواصبيهم إلى غايتهم (- فنسوق المجرمين - وهم الذين استحقوا المقام الذى ساقهم إليه بريح الدبور لقتى أهلكتهم عن نفوسهم بها فهو يأخذ بنواصبيهم والريح تسوقهم ، وهو عين الأهواء التى كانوا عليها إلى جهنم ، وهى البعد الذى كانوا يتوهمونه) فيسوق المجرمين الجزمانيين أهل الإجمام والآثام بحكم قائدهم الآخذ بنواصبيهم ، فهو القائد والسائق إلى المقام الذى استحقوه بسعيهم على أرجلهم ، ريح الدبور المأمورة بسوقهم ، وهى أهواؤهم التى تسوقهم من أدهارهم ، أى من جهة خلفهم ولهذا سميت دبورا ، وهى جهة العالم الميولانى إلى هوة جهنم البعد الذى يتوهمونه وهم يهرون بها ، بأهوائهم الناشئة من استعدادات أعياناتهم ، حتى أهلكتهم السائق والقائد عن نفوسهم (فلما ساقهم إلى ذلك الموطن حصلوا في عين القرب فزال البعد فزال مسمى جهنم في حقهم ففازوا بنعيم القرب من جهة الاستحقاق ، لأنهم مجرمون) إنما حصلوا في عين القرب على الحقيقة لأن الحق الذى هو قائدهم معهم ، وإنما توهموا البعد لأنهم كانوا يسعون إلى كمالات وهمية فانية تخيلوها فما وصلوا إلا إليها ، فزال البعد في حقهم فزال مسمى جهنم ، لأنهم بلغوا الغايات التى كانوا يطلبونها باستعداداتهم ، وذلك نعيمهم من جهة استحقاقهم لأن إجماعهم هو الذى اقتضى وصولهم إلى أسفل مراتب الوجود من عالم الأجرام (فما أعطاهم هذا المقام الذوقى اللذيل من جهة المنة وإنما أخذوه بما استحقوه حقاقتهم من أعمالهم التى كانوا عليها ، وكانوا في السعى في أعمالهم على صراط الرب المستقيم ، لأن نواصبيهم كانت بيد من له هذه الصفة فما مشوا بنفوسهم ، وإنما مشوا بحكم الجبر إلى أن وصلوا إلى عين القرب - ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون -) أى إنما وجدوه بما اقتضاه أعيانهم من أعمالهم التى كانوا يسعون فيها وبمقتضى استعداداتهم الدائية تعلق المشيئة الإلهية بما كانوا يعملون في أعمالهم على صراط

(ساقهم إليه) أى إلى ذلك المقام وهو الذى يجهم الذى استحقوه بسلوكتهم في الصراط المستقيم الذى يوصلهم إلى هذا المقام الذى يحصل لهم فيه هذا الشهود (بريح الدبور) وهى الأهواء التى فعلوا من مقتضيات أنفسهم ، وسعى بها لأنه يأتى من جهة الخلفية جهة الخلف . ولأهلاكم تعذيبهم بهذه الريح في صورة النار فهل كروا عن أنفسهم ، فشاهدوا أن الحق هو الآخذ بنواصبيهم والسائق إلى أن وصلوا إلى هذا النوع من العلوم الذوقية ، فإنهم وإن عذبوا إلى الأبد لكنهم يتحققون بهذا الذوق اه بالى .

(فزال البعد) التوهم لديهم أن الله معهم في كل موطن (فزال مسمى جهنم في حقهم) من حيث أنه بعد لا من حيث أنه عذاب لذلك قال (ففازوا بنعيم القرب) في جهنم ولم يقل بنعيم مطلقا ، فإن الفوز بنعيم القرب وهو مشاهدة الحق لا يوجب رفع العذاب في حق الخالدين ، كما تألم بعض المقرين في الدنيا (لأنهم مجرمون) أى الكاسيون الصفات الظالمية الحاجبة لشمس الحق ، فهذا الشهود أجر المجرمين فاستحقوا بسبب جرمهم هذا المقام اه بالى .

الرب المستقيم ، لأن نواصبيهم بيد من هو على الصراط المستقيم ، فهو يسلك بهم عليه جبرا إلى أن وصلوا إلى عين القرب (وإنما هو يبصر فإنه بكشوف الغطاء فبصره حديد) أى إنما الجهنمى يبصر مع أن الله تعالى أخبر أن أهل الحجاب لا يبصرون فى الدنيا لأنه هناك . كشوف الغطاء حديد البصر ، وأما قوله - ومن كان فى هذه أعمى فهو فى الآخرة أعمى وأضل سبيلا - فهو فى حق من يدعو الهادى إلى مسمى الله الرب المطلق رب العالمين ، وهذا فى حق كل أحد بالنسبة إلى الرب المتجلى له فى صورة عينه الآخذ بناصيته إلى ما يهواه ، فذاك فى البصيرة وهذا فى البصر - فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التى فى الصدور - (وما خص ميتا من ميت : أى ما خص سعيدا فى العرف من شقى - ونحن أقرب إليه من حبل الوريد - وما خص إنسانا من إنسان ؛ فالقرب الإلهى من العبد لا يخفاء به فى الإخبار الإلهى ، فلا قرب أقرب من أن تكون هويته عين أعضاء العبد وقواه ، وليس العبد سوى هذه الأعضاء والقوى ، فهو حق مشهود فى خلق متوهم) أى الظل الخيالى المذكور (فالخلق معقول والحق محسوس مشهود عند المؤمنين وأهل الكشف والوجود) أى المشهود الذوقى (وما هذا هذين الصنفين فالخلق عندهم معقول والخلق مشهود ، فهم بمنزلة الماء الملح الأجاج) هذين الصنفين ماعدا المؤمنين وأهل الكشف والشهود ، فالخلق عندهم ما تصوره واعتقدوا أنه غير معلوم للبشر إلا وجوده لاحتقيقته ، وبعضهم تخيلوه وكلاهما يعتقد أنه متعين ولا يشهدون إلا الخلق فهم أهل الحجاب بمنزلة الماء الأجاج ، وأما المؤمنون وأهل الكشف فبالعكس ، لأنهم يشهدون الحق والخلق عندهم ظل خيالى ليس إلا نسبة الوجود إلى الأعيان ، والنسبة معقولة ، ولهذا قال (والطائفة الأولى بمنزلة الماء العذب الفرات السائغ شرا به ؛ فالناس على قسمين : من الناس من يمشى على طريقة يعرفها ويعرف غايتها ، فهى فى حقه صراط مستقيم . ومن الناس من يمشى على طريقة يجهلها ولا يعرف غايتها ، وهى عين الطريق التى عرفها الصنف الآخر . فالعارف يدعو إلى الله على بصيرة ، وغير العارف يدعو إلى الله على التقييد والجهالة) يعنى أن الطريق والغاية كلاهما واحدة فى الحقيقة وهو الحق ، فالعارف يدعو على بصيرة من اسم إلى اسم ، والجاهل يدعو على جهالة من السوى إلى السوى ، لأنه لا يعرف الحق (فهذا علم خاص يأتى من أسفل سافلين ، لأن الأرجل هى السفلى من الشخص ، وأسفل منها ما تحتهم وليس إلا الطريق . فمن عرف الحق عين الطريق عرف الأمر على ما هو

فدل ذلك على أن نعيم القرب عام فى حق كل أحد سعيدا كان أو هقيا ، وكذلك يدل على عموم نعيم القرب قوله تعالى (- ونحن أقرب إليه -) أى إلى الإنسان (- من حبل الوريد -) أى (بمنزلة الماء الملح الأجاج) كلما ازدادوا علما ازدادوا شجبة بحيث لا يروى ولا يفتح عليهم كالملاح الأجاج لا يروى شارب ، وقد أشار إلى افتراق المؤمنين من أهل الكشف أولا وإلى اتحادهم ثانيا بقوله (والطائفة الأولى بمنزلة الماء العذب) أى بالى .

عليه) يعنى أن الطريق الذى يسلك عليه أسفل من أسفل ، فمن عرف علم الطريق وأنه ليس إلا الحق إذ لا شئء غيره عليه عرف أن أسفل سافلين لا يخلو عن الحق ، فلم أن الجهنميين فى القرب وإن توهموا البعد (فإن فيه جل وجللا يسلك ويسافر إذ لا معلوم إلا هو ، وهو عين السالك والمسافر فلا عالم إلا هو ، فمن أنت ؟ فأعرف حقيقتك وطريقتك ، فقد بان لك الأمر على لسان الترجمان إن فهمت) والترجمان هو رسول الله صلى الله عليه وسلم ، حيث قال « كنت سمعه الذى يسمع به » الحديث (وهو لسان حق) فإن من قال الحق بالحق كان لسان الحق (فلا يفهمه إلا من فهمه حق) لأن الحق إذا كان جميع قوى العبد وحوارحه كان فهمه حقاً لأنه من جملة قواه (فإن للحق نسباً كثيرة ووجوها مختلفة) فإن له إلى كل شئء نسبة هى نسبة الوجود التى بها صار ظلاً ، وفى كل عين وجها هو ظهوره بصورتها .

(ألا ترى عاداً قوم هود كيف قالوا - هذا عارض ممطرنا - فظنوا خيراً بالله هو عند ظن عبده به فاضرب لهم الحق) أى بقوله - بل هو ما استعجلتم به - (من هذا القول) الذى قالوه وهو - هذا عارض ممطرنا - (فأخبرهم بما هو آتم وأعلى فى القرب ، فإنه إذا أمطرهم فذلك حظ الأرض وسقى الحبة فما يصلون إلى نتيجة ذلك المطر إلا عن بعد) فإنه إذا أمطرهم أنبت به النبات من الأرض وسقى الحبة فنبتت ونمت وأدركت وأحصدت بعد المطر بزمان ، وكذا نماء النبات والشجر ورعاها الدواب والأنعام فأكلوا منها وشربوا لبنها بعد مدة ، ولا يصل لنفع المطر وفائده إليهم إلا عن بعد بخلاف الإراحة من الهياكل البدنية (فقال لهم - بل هو ما استعجلتم به -) وفسره بقوله (- ريح فيها عذاب أليم - فجعل الريح إشارة إلى ما فيها من الراحة لهم ، فإن بهذه الريح يريح أرواحهم من الهياكل المظلمة والمسالك الوعرة والسدف المدهمة) المسالك الوعرة الجنة التى يسلك الحق فيها على وعرة طرقها الغلبة الخشونة الحجابية ، والسدف : أى الحجب جمع سدفة : وهى الحجاب ، والمدهمة : المسودة فى غاية الظلمة (وفى هذه الريح عذاب : أى أمر يستعذبونه إذا ذاقوه إلا أنه يوجعهم لفرقة المألوفات فبأمرهم العذاب ، فكان الأمر إليهم أقرب مما تخيلوه) من الإمطار والنفع ، يعنى أنهم

(فمن أنت) استفهام إنكارى : أى أنت معدوم فى نفسك (فأمر) اليوم (حقيقةك وطريقتك) ولا تفوت وقتك حتى تدخل لمرافق حقيقةك وطريقتك فى حكم قوله - ونسوق الجرمين - فإنك إذا مررت ما قبلنا هرفت حقيقةك وطريقتك (فقد بان لك الأمر) من الله على ما هو عليه ، وهو كون الطريق السالك والعلم والمعلوم عين الحق لتحديد الجمع (على لسان الترجمان) وهو نفسه لقوله « حتى أكون مترجلاً لا محسكاً » أو الحق مترجلاً لنا من نبيه هود مقاتلة ، أو لبينا عليه الصلاة والسلام مترجلاً من الحق قوله « كنت سمعه » (إلا من فهمه حق) حتى يفهم بفهم الحق مطلقات كلام الحق ، فإن الشهود بأحدية الأشياء من مطلقات كلام رب العزة ومن مفهوماته الثانية ولا يفهمه إلا العلماء بالله .

قوله (فظنوا) : هذا القوم (خيراً) أى لطفوا بحسن ظنهم بالله فعاملهم الله بإعطائه لهم جزاء حسن ظنهم بأخيه من الجهة التى غير ما تخيلوها له بالى .

لما ظنوا بالله خيرا والله عند ظن عبده ، فأنابهم خيرا مما ظنوا من حيث لا يشعرون ، فإن الوصول إلى ما ظنوه من الانتفاع بالمطر قد لا يقع وقد يقع من بعد والذي وقع خيرا وأقرب ، فلأنهم وصلوا بذلك إلى الحق وحصلوا في عينه من حيث لم يحتسبوا ، فإن للحق وجوها كثيرة ونسبا مختلفة من جللتها أحوالهم وظنونهم وأقوالهم ، فإن هذه الحالة خير لهم مما ظنوا وإن أوجعهم بقطع الحياة وفرقة المألوفات ، لأن ذلك أرواحهم مما هم فيه أكثر مما أوجعهم ، ونجاهم من التوغل والتأدى في التكذيب والعصيان الموجب للرين على القلوب ، وخفف عنهم بعض عذاب الآخرة فجازاهم على حسن ظنهم . يا الله خيرا على وجه أتم (- فدمرت كل شيء بأمر ربها فأصبحوا لا يرى إلا مساكنهم -) وهي جنتهم التي عمرتها أرواحهم الحقية فزالت عنهم حقبة هذه النسبة الخاصة ، وبقيت على هياكلهم الحياة الخاصة بهم من الحق التي تهطل بها الجلود والأيدى والأرجل وعذبات الأسواط والأفخاذ وقد ورد النص الإلهي بهذا كله (أى فدمرت الريح بالتدبير الإلهي كل شيء مما كان قابلا للتدمير منهم ، فأراحت أرواحهم التي هي حقائقهم عن جنتهم التي هي مساكنهم بعد ما كانت عامرة لها مدبرة إياها ، وهي حقبة : أى متحققة ثابتة في وجودها ثابتة للنسبة إلى أبدانها فزالت حقبة نسبها إلى أبدانها ، أى تحققت نسبتها الخاصة وبقيت الهياكل حية بحياتها الطبيعية المخصوصة بها من الحق لما ذكرنا أن كل شيء وإن كان جمادا فهو ذروح مخصوص به من الحق ، وهي الحياة التي تنطق بها الجلود والأيدى والأرجل كما ورد في القرآن وعذبات الأسواط والأفخاذ كما ورد في الحديث ، وقد أشار أبو مدين رضي الله عنه إلى هذه الحياة بقوله : سر الحياة سرى في الموجودات كلها ، فإن الحى بالذات للقيوم للكل متجلى في الجميع وإلا لم يوجد ، فمن محضرة الاسم الحى يحى كل شيء بحياة ظاهرة أو باطنة على ما مر (إلا أنه تعالى قد وصف نفسه بالغيرة ، ومن غيرته حرم الفواحش وليس الفحش إلا ما ظهر) مما يجب ستره ومن جملة سر الربوبية فقد قيل إفشاؤه كفر (وأما فحش ما بطن فهو لمن

فإذا باشرهم الحق العذاب (فدمرت كل شيء بأمر ربها) أى قطعت الريح تعلق أرواحهم بظواهر أبدانهم .

قوله (حقيقة هذه النسبة) وحقيقتها كونهم على صورة الحق من العلم والحياة والقدرة بسبب تعلق الأرواح الحقية بهم ، فإذا زال تعلق الروح زالت عنهم هذه الكمالات الحقية (وبقيت على هياكلهم الحياة الخاصة) وهي الحياة التي نصيب منها لكل شيء من الله بدون فسخ منه بخلاف الحياة الحقية ، فإنها لا تحصل إلا لمن يقبل الاستعواء اه (وعذابات الأسواط) أى يذوق بها الميت عذبات الأسواط والأفخاذ في القبر ، فهذه نسب جنائية لا تنسب حقانية .

ولما بين الأمر على ما هو عليه شرع في بيان سبب عدم ظهور هذه المعاني لبعض الناس بقوله (إلا أنه تعالى وصف نفسه بالغيرة) اه يالى .

ظهر له) وهو الحق ومن أظهره الله عليه ، وذلك أن الحق هو الظاهر والباطن (فلما حرم الفواحش ، أى منع أن تعرف حقيقة ما ذكرناه ، وهى أنه عين الأشياء فسرهما بالغيرة) أى ستر هذه الحقيقة بالتعينات المختلفة التى يطلق عليها اسم الغير ، فحدث السوى والغير حيث يقال أنت غيرى وأنا غيرك ، فاعتبرها وأوجب الغيرة منه الغير ، فلماذا قال (وهو أنك) أى إلى الغيرة أنت ، يعنى أنا نيتك إذا اعتبرتها ، إذ لولم تعتبرها ونظرت إليها بعين الفناء كما هى عليه فى نفس الأمر كنت من أهل الحمى فلا غيرة ثم فلا تحريم (لأنها من الغير ، فالغير يقول السمع سمع زيد ، والعارف يقول السمع عين الحق ، وهكذا ما بقى من القوى والأعضاء فإكل أحد عرف الحق ، فتفاضل الناس وتميزت المراتب وبان الفاضل والمفضول) بالمعرفة والجهالة .

(واعلم أنه لما أطلعنى الحق وأشهدنى أعيان رسله عليهم الصلاة والسلام وأنبيائه كلهم البشريين) قيد الأنبياء بالبشريين للتخصيص ، لأن كل ظاهر يبنى عن باطن فهو نبي بالنسبة إلى ما أخبر عنه ، وذلك الباطن ولى بالنسبة إلى ذلك الظاهر فى اصطلاح العرفاء (من آدم إلى محمد صلى الله عليه وسلم وعليهم أجمعين) فى مشهد أقمت فيه بقرطبة) وهى مدينة بالمغرب كان مقبلاً بها (سنة ست وثمانين وخمسمائة ، ما كلمنى أحد من تلك الطائفة لإلا هو عليه السلام فإنه أخبرنى بسبب جمعيتهم) إنما أخبره هود دون غيره منهم لمناسبة مشربه وذوقه عليه السلام لمشرب الشيخ قدس سره فى توحيد الكثرة وسعة مقام كشفه وشهود الحق فى صورة أفعاله وآثاره ، وأما سبب اجتماعهم عند محمد صلى الله عليه وسلم ، فقل : إنه تهنئته قدس سره بأنه خاتم الأولياء ووارث خاتم الرسل والأنبياء (ورأيت رجلاً ضاحكاً فى الرجال حسن الصورة لطيف المحاورة عارفاً بالأمور كاشفاً لها ، ودليل على كشفه لها قوله تعالى - مامن دابة إلا هو آخذ بناصيتها إن ربي على صراط مستقيم - وأى بشارة للمخلوق أعظم من هذه ، ثم من امتنان الله علينا أن أوصل إلينا هذه المقالة عنه فى القرآن ، ثم تممها الجامع لكل محمد صلى الله عليه وسلم بما أخبر به عن الحق بأنه عين السمع والبصر واليد والرجل واللسان : أى هى عين الحواس والقوى الروحانية أقرب من الحواس ، فإكتفى بالأبعد المحدود عن الأقرب المجهول (الحد) يعنى أن القوى الروحانية أقرب إلى الله فى الشرف والتجرد عن المادة ، والنورية والتنزه من الحواس ، إذ هى حالة فى المحال

(فلما حرم الفواحش أى منع أن تعرف) خطاب عام (أى منع) أن يعرف كل لسان (حقيقة ما ذكرناه) وهى أنه عين الأشياء فكأن تلك الحقيقة ما بطن من الفواحش (فسترها) أى ستر الحق تلك الحقيقة عن الغير لئلا يطلع عليها أحد إلا بالمجاهدات والرياضات بالسلوك بطريق التصفية ، وجواب لما عذوف : أى لما حرم الفواحش أى جلس الفواحش حرم أن تعرف ، فقله : فسترها ، جواب شرط عذوفه بال .

الإنسانية مقدرة بمقاديرها محدودة بمحدودها، فاكفى بها عن الأقرب المجهول الحد، يعنى الروحانية، فإنه تعالى إذا كان عين الأخس إلا بعد المحدود، فإن كان عين الأشرف الأقرب الغير المحدود، أو المجهول فى التحديد أولى (فترجم الحق لنا عن نبيه هود مقاتله لقومه بشرى لنا، وترجم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الله مقاتله بشرى لنا، فكل العلم فى صدور الذين أوتوا العلم وما يحد بآياتنا إلا للقوم الكافرون) أى المحجوبون الساترون، فلأنهم توهموا أنه تعالى إذا كان عين المحدودات كان محدودا، ولم يعرفوا أنه إذا أحاط الكل من الأرواح والأجسام، ولم ينحصر فى واحد منهما ولا فى الكل لم يكن محدودا (فلأنهم يسترونها) أى الآيات التى هى صفاته وتجلياته (وإن عرفوها حسدا منهم ونفاسة وظلما) كأكثر علماء أهل الكتاب فلأنهم عرفوها من كتبهم، فإنه ماجاء فى جميع الكتب إلا كذلك بشهادة الذين آمنوا من علماءهم، كعبد الله بن سلام وأحزابه (وما رأينا قط من عند الله فى حقه تعالى فى آية أنزلها أو إخبار عنه أو صله إلينا فيما يرجع إليه تعالى إلا بالتحديد، تنزيها كان أو غير تنزيه، أوله العلماء الذى مافوقه هواء وما تحته هواء، فكان الحق فيه قبل أن يخلق الخلق، ثم ذكر أنه استوى على العرش فهذا أيضا تحديد، ثم ذكر أنه ينزل إلى السماء الدنيا فهذا تحديد، ثم ذكر أنه فى السماء وأنه فى الأرض وأنه معنا أينما كنا إلى أن أخبرنا أنه حينئذ) حيث أخبر أنه جميع قوانا وجوار حنا وهى حينئذ (ونحن محدودون فما وصف نفسه إلا بالحد، وقوله - ليس كمثل شئ - حد أيضا إن أخذنا الكاف زائدة لغير الصفة) أى لغير معنى المثلية يعنى لا بمعنى مثل مثله (ومن تميز عن المحدود فهو محدود بكونه ليس عين هذا المحدود) هذا كلام أورده لدفع توهم المنزه، فإن الأمر فى وصفه أعظم مما توهم من تنزيهه الوهمى وأوسع منه التقييد الفكري، فإنه فى التنزيه لم يتميز من شئ حتى يحتاج إلى تميزه، وفى التحديد لم يتقيد بمحدود مخصص حتى ينحصر فيتحدد، تعالى الله عما يقول المنزه والمحدد، وإن أخذنا الكاف فى الآية المذكورة الدالة على التنزيه زائد دلت على نفي المثلية، فتميز عن الأشياء بمحدودنا فى حدودنا فكان محدودا، ولو بكونه ليس عين هذا المحدود لاشتراكه بجميع ماعداه فى معنى التشبيه (فالإطلاق عن التقييد تقييد، والمطلق مقيد بالإطلاق لمن فهم) يعنى أن الإطلاق عين التقييد مقابل له فهو تقييد بقيد الإطلاق والمطلق مقيد بالتقييد، أى بمعنى لا شئ معه والحق هو الحقيقة من حيث هى هى، أى لا بشرط شئ فلا ينافى التقييد والتلاقييد

فحينئذ قد تميز عن المحدود (ومن تميز عن المحدود فهو حدود) والمراد بالمحدود الأشياء، فإذا لم يكن الحق عين الأشياء كان محدودا بهذا الحد، فإذا كان الخلق محدودا (بكونه ليس عين المحدود) فالإطلاق عن التقييد تقييد اه بالى .

(على نى المثل) على أن الكاف زائدة لغير الصفة .

(وإن جعلنا الكاف للصفة) أى بمعنى المثلية (فقد حددناه) أى أثبتنا مثله ونفينا عن مثله أن يكون له مثل وهو عين التشبيه والتشبيه تحديد (وإن أخذنا - ليس كمثل شئ - على نقي المثل) أى على معنى نقي مثل من هو على صفته ، فإن مثل الشئ يطلق ويراد به من هو على صفته من غير قصد إلى نظير له ، كقولهم : مثلك لا يبخل ، أى من هو ذو فضيلة مثلك لا يأتي منه للبخل ، والمراد نفسه والمبالغة فى نقي البخل عنه بالبرهان ، أى أنت لا تبخل لأن فيك ما يتنافى بالبخل ، فعلى هذا يكون معنى - ليس كمثل شئ - نقي المثل بطريق المبالغة ، أى ليس مثل من هو على صفة من الصمدية وقيومية الكل شئ (بتحققنا بالمفهوم وبالإخبار الصحيح أنه عين الأشياء ، والأشياء محدودة وإن اختلفت حدودها) المفهوم على ما ذكر ليس مثله شئ لأنه لا شئ إلا وهو به موجود : أى بوجوده ، فهذا المفهوم وبالنظر الصحيح تحقق أنه عين الأشياء المحدودة بالحدود المختلفة (فهو محدود بكل ذى حد فإما يحد شئ إلا وهو حد الحق) لأنه هو المتجلى فى صورته فحد كل شئ حد الحق تعالى والضمير لمصدر يحد (فهو السارى فى مسمى المخلوقات والمهدعات) أى هو الظاهر بصورها وحقائقها (ولولم يكن الأمر كذلك لما صح الوجود فهو عين الوجود) لأن الممكن ليس له بذاته وجود فلا وجود له إلا به (فهو على كل شئ حفيظ بذاته) وإلا لانعدم على أصله (فلا يؤوده حفظ شئ) لأن عينه قائم بذاته فكيف يتقله وليس غيره (فحفظه تعالى للأشياء كلها حفظه لصورته أن يكون الشئ غير صورته) من أن يكون شئ غيره لأنه لو لم صورته يحفظ لكان له مثل فى الشيثية والوجود ولزم الشرك ، ولهذا قال (ولا يصح إلا هذا فإن الممكن لا يمكن أن يوجد بذاته ، وإلا لم يكن ممكنا فيكون فى الوجود واجبا) فهو الشاهد من الشاهد والمشهود مع المشهود ، فالعالم صورته وهو روح العالم المدبر له ، فهو الإنسان الكبير (أى فالعالم ظاهر الحق وهو باطنه ، والحق روح العالم والعالم صورته فهو الإنسان الكبير ، لأن الإنسان الكبير خلق على صورته والعالم كذلك - وهو الظاهر والباطن - لا أن العالم صورة وهو باطنها فحسب ، بل بمعنى أنه ظاهر العالم وباطنه ولهذا قال :

(بتحققنا بالمفهوم) أى اطلعنا بالمعنى المراد من الآية وهو أنه عين الأشياء بخلاف ما إذا أخذ الكاف للصفة ، فإنه وإن دل على التعديد لكنه لا يدل على أنه عين الأشياء ، فإن مفهومه إثبات الوجود لغيره ومفهوم الثانى نقي المثل فيلزمه فى الوجود غن غيره ، فتبين بهذا الوجه أنه عين الأشياء كما كان فى الإخبار الصحيح ، لذلك أوردنا فى إثبات هذا المعنى دون الوجه الأول (و) تحققتنا (بالإخبار الصحيح أنه) أى الحق (عين الأشياء) وأهملنا فى فرق الآية والحديث فى الدلالة على أنه عين الأشياء بقوله فى الآية بالمفهوم ، وفى الحديث بقوله وبالاختبار ولم يقل بمفهوم الإخبار ، فدلالة الحديث على العينية أتم وأعم من دلالة الآية اه باقى .

(فهو الكون كله وهو الواحد الذي
قام كوني بكونه ولذا قلت يغتذى
فوجودى هسداؤه وبه نحن نغتذى)

أى الواحد الحى القيوم الذى قام الوجود المضاف إلى كل ممكن بوجوده لأنه هو مع
قيد الإضافة ، وإذا قلت بالاغتذاء فهو المغتذى بالغذاء المختفى فيه الظاهر بصورة المغتذى ،
وبه نحن نغتذى حذوه أى نغتذى به فى الظهور بصورته وللتكون بوجوده محتدين على مثاله
فى الوجود ، أى على صورته كالغذاء .

(فيه منه إن نظرت بوجهه نعوذى)

وإذا كان الأمر على ما قلناه ، فنه عند إفنائه إيانا بتجليه نعوذ به فى إبقائه إيانا
على صورته محتدين حذوه احتذاء الغذاء حذو المغتذى بوجه ، أى من جهة الذات والوجود
فتقول : أعوذ بك منك ، أما من جهة الأسماء فنقول : أعوذ برضاك من سخطك ،
وذلك لظهوره فى المظاهر المختلفة بالصفات المختلفة كظهوره فى بعضها باسم الرضى فيه ،
فنعوذ به من سخطه عند إرادته قهرنا فى مظهر المنكر الذى ظهر فيه بصورة القهر
والسخط ، وكذلك فى الأفعال فنقول : نعوذ بعفوك من عقابك (ولهذا الكرب تنفس
فنسب النفس إلى الرحمن ، لأنه رحم به ما طلبته النسب الإلهية من إيجاد صور العالم ،
التي قلنا هى ظاهر الحق إذ هو الظاهر ، وهو باطنها إذ هو الباطن ، وهو الأول إذ كان
ولا هى وهو الآخر إذ كان عينها عند ظهورها ، فالآخر عين الظاهر والباطن عين الأول
- وهو بكل شئ عليم - لأنه بنفسه عليم) أى ولأن أعيان الأشياء وحقائقها التى هى صور
معلوماته فى الأزل معدومة العين ، موجودة فى الغيب بالوجود العلمى طالبة للوجود العيني ،
كانت كرب الرحمن لإرادته إيجادها بقوله « كنت كفرا مخفيا فأحييت أن أعرف ، فتنفس
فى إيجادها ، وإنما نسب النفس للرحمن لأنه رحمها به بالنفس وهو الفيض الوجودى
وهو الذى كانت النسب الإلهية تطلبه ، فإن الأسماء الإلهية التى سماها نسبا تقتضى ظهورها
لتي هى صور العالم وظاهر الحق باعتبار أنه الظاهر ، وهى بعينها فى الغيب باطن الحق

(قلت له يغتذى) من حيث ظهور أحكامه فينا وإخفاؤنا فى وجوده (فوجودى غداؤه) لقيام أحكامه
بنا (وبه نحن نغتذى) لقيام وجودى بوجوده اه . قوله (فوجودى غداؤه) هذا إذا كان للحق ظاهرا
والعبد باطنا (وبه نحن نغتذى) هذا إذا كان العبد ظاهرا والحق باطنا اه بالى .

(ولهذا الكرب) أى ولتلا يلزم هذا الكرب الخال (تنفس) أى أخرج ما فى باطنه إلى الظاهر بكلمة
كن فيكون - هو فى الظاهر بعد كونه فى الباطن كما كان فى نفس الأمر لا هذا ، ولا بد أن ينسب هذا النفس
إلى يد من أيدى الأسماء اه قال عليه الصلاة والسلام « إن أجد نفس الرحمن من قبل البين » فكانت الموجودات
حاصلة من نفس الرحمن ، بل هما من نفس الرحمن ، فالأسماء قبل وجودها فى الخارج ، مكنونة فى ذات الحق طالبة

باعتبار اسمه الباطن ، إذ هي عند كونها ظاهرة لم تزل عن صورتها الغيبية ، وهو الأول باعتبار كونها في غيب الغيب ، أعني في عين الذات معلومة بالقوة على الإجمال ، كوجود الشجرة في النواة ، وكونها في الغيب مفصلة بالعلم التفصيلي عند التعيين الأول بسبب علمه بهذاته لأنه كان ولم تكن هي ، وهو الآخر باعتبار ظهورها بوجوده لأنه عينها عند ظهورها والظاهر عين الآخر والباطن عين الأول وهو بذاته عين الأول في آخريته وعين الباطن في ظاهريته ؛ وعلمه بنفسه عين علمه بكل شيء لأنه عين كل شيء ظاهره وباطنه (فلما أوجد الصور في النفس وظهر سلطان النسب المعبر عنها بالأسماء صح النسب الإلهي للعالم ، فانتسبوا إليه تعالى فقال « اليوم أضع نسبكم وأرفع نسبى ، أى إلى أخذ عنكم انتسابكم إلى أنفسكم وأردكم إلى انتسابكم إلى ») أى فلما ظهرت الأعيان التي هي أجزاء العالم وصورها في الفيض الوجودى ، وظهرت النسب التي هي الأسماء الإلهية في صورها التي هي مظاهرها ؛ وأظهرت سلطنتها بأفعالها وأحكامها في الآثار المتصلة بها انتسب العالم إلى مولده ؛ فصح النسب الإلهي الحقيقي باستناد المألوه إلى الإله والرب إلى المربوب والخالق إلى المخلوق ؛ فانتسب الكل من حيث افتقاره للذات إلى عليه على التعيين لا إلى غيره ؛ ولم يبق لانتساب أحد إلى غيره وجه فأخذ منهم انتسابهم إلى أنفسهم وردهم إلى انتسابهم إلى ذاته فعرف كل عبد نسبه إلى ربه وعرف كل عبد بربه فقيل : هذا عبد الرحمن وهذا عبد الرحيم وهذا عبد المنعم وهذا عبد الله (أين المتقون أى الذين اتخذوا الله وقاية فكان الحق ظاهرهم أى عين صورهم الظاهرة وهو أعظم الناس وأحقهم وأقوامهم عند الجميع) وهم الذين عوفوا فناءهم الأصلي به ، فكان الحق وجوداتهم الظاهرة وأعيانهم الباطنة ، لفناء أتيانهم وحقائقهم ، فكيف بصفاتهم وأفعالهم ، فهم الشاهدون له بذاته المشهودون بجماله بغيره ، فهم أعظم الناس قدرا وأحقهم وجودا وقربا وأقوامهم صفة وفعل ، وإفراد الضمير في قوله : وهو أعظم الناس ، محمول على المعنى أى والمتقى بهذا المعنى (وقد يكون المتقى من جعل نفسه وقاية للحق بصورته ، إذ هوية الحق قوى العبد ، فجعل مسمى العبد وقاية لمسمى الحق على الشهود حتى يتميز العالم من غير العالم - قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون

كلها الخروج إلى الأعيان كالنفس الإنسانية ، فيحبس الطالب الخروج يحصل الكرب للإنسان فإذا تنفس يزول كرب ، جاز نسبة الكرب إلى النفس وإلى النفس قبل الخروج من الجوف ، فشبّه ذلك نسبة الأسماء إلى الحق ، فلم يتنفس الإنسان لزوم الكرب ، ولو لم يعط الحق ما طلبته الأسماء منه من إيجاد العالم للزم الكرب ، تعالى عن ذلك ، ومن جملة ما يقتضى ذاته أنه يعطى كل ذي حق حقه ، وكذا لو لم يحصل ما طلبته الأسماء من الله من صور العالم لحصل للأسماء من الله كرب وهو ظلم منه ، تعالى عن ذلك اه بالى .
(اتخذوا الله وقاية) لأنفسهم باستناد ذواتهم وصفاتهم وأفعالهم كلها إلى الحق ، فتحقق بقوله : « اليوم أضع نسبكم » بفنائهم في الله وبفنائهم به (وأقواء عند الجميع) أى عند جميع أهل الله لوصولهم نهاية الأمر ، فكان قولهم : إن الحق عين الصورة الظاهرة صادقا لمفهومهم أن انتساب العالم كله إلى الحق اه بالى .

إنما يذكر أولوا الألباب - وهم الناظرون في لب الشيء الذي هو المطلوب من الشيء) وقد يكون المتقن من له قرب التوافل فشهد الحق مستترا بصورته فجعل لعينه ، وما يسمى به وقاية للحق وهو صورته ، لأن هوية الحق قوى العبد فكان شاهدا للحق باسمه الباطن ، عالما متميزا عن الجاهل الغائب الذي لا يعرف الحق ، وهو ذو لب متذكر للمعارف والحقائق المعنوية لغلبة التغزيه عليه ، أو هو ناظر بلبه في لب الشيء الذي المطلوب منه هو تجلي الحق منه لإضافة صفات العبد وأفعاله إليه ، موفى حقوق العبودية لربه مجد في خدمة سيده (فما سبق مقصر مجدا ، كذلك لا يماثل أجبر عبدا) أى أن هذا العهد المتقن من حيث أنه عالم بربه مجد في القيام بحقه في مقام عبدانته ، فلا يسبقه المقصر الذي لا يشهد بربه الجاهل به الطالب أجره بعمله ولا يساويه كما ذكر في الآية ، لأنه عبد أجره عابد لنفسه غائب عن ربه ، بخلاف الأول العالم المخلص ، فإنه عبد ربه على الشهود فلا يماثله الأول (وإذا كان الحق وقاية للعبد بوجه ، والعبد وقاية للحق بوجه ، فقل في الكون ما شئت) أى وإذا كان المتقن يعرف أنه بأى وجه حق وبأى وجه عبد ، ويعرف بأن المدام والنقائص وفي الجملة الأمور العدمية من صفات العبد ولوازم الإمكان ، والممكن الذى أصله العدم والمحامد والكمالات ، وفي الجملة الأمور الوجودية كالجودية بالنسبة إلى البخل من صفات الحق وأحكام الوجوب ونعوت الواجب ، وكان الحق عنده وقاية للعبد في الكمالات والمحامد ، وللعبد وقاية للحق في النقائص والمذام ، فقل ما شئت في الوجهين (إن شئت قلت : هو الخلق) أى بصفات النقص (وإن شئت قلت : هو الحق) في صفات الكمالات (وإن شئت قلت ، هو الحق والخلق) في الأمرين (وإن شئت قلت : لاحق من كل وجه ولا خلق من كل وجه) لما ذكر (وإن شئت قلت : بالهيرة في ذلك) لغلبة الحال بنسبة مال الكل واحد منها إلى الآخر (فقد بان أن المطالب بتعيينك المراتب ، ولولا التجديد ما أخبرت الرسل بتحول الحق في الصور ، ولا وصفته بخلق الصور عن نفسه) أى ولولا جواز التحديد على الحق بظهوره في صور المحدودات وتقيده بها وعدم منافاة ذلك للإطلاق ، ما أخبرت الرسل بتحوله في الصور ولا بخلق الصور عن نفسه ، فإن الظهور في كل ما شاء من الصور وخلق ما شاء عن نفسه عين الاتقييد وللا إطلاق :

(فلا تنظر العين إلا إليه ولا يقع الحكم إلا عليه)

لامتناع وجود غيره ، لأن ماعداه العدم المحض ، فلا يصح كون العدم وجودا (فنحن له وبه في يديه) أى ونحن له عباد مملوكون ، وبه موجودون ، وفي يده مأسورون

(وإذا كان الحق وقاية للعبد بوجه) أى من حيث كون الحق ظاهر للعبد ، نظرا إلى قوله . فأين التفوق (والعبد وقاية للحق بوجه) أى من حيث كون العبد ظاهر الحق ، فقد حصل في تلك المسألة خمسة أوجه كلها صحيحة (فقل في الكون) اه بالي .

مخبورون (وفي كل حال فلنا لديه) لا لا معه بإضافة وجوده إلينا وكوننا بوجوده ، كما قال على رضى الله عنه : مع كل شيء لا بمقارنه (ولهذا ينكر ويعرف) وهزه ويوصف)
 لاختلاف صور مجاليه ومظاهره (فمن رأى الحق منه فيه بعينه ، فذلك العارف) أى من الحق فى الحق لأن الحق لا يرى إلا بعينه ، وعين الحق لا يخطئ فى الرؤية (ومن رأى الحق منه فيه بعين نفسه ، فذلك غير للعارف) ومن رأى بعين نفسه فقد أخطأ ولم يره لأن الحق لا يرى بعين الغير بل يراه غيره (ومن لم ير الحق منه ولا فيه ، وانتظر أن يراه بعين نفسه فهو الجاهل المحجوب) الذى لم يهتد إلى معنى اللقاء فينظر فى الآخرة (وبالجملة فلا بد لكل شخص من عقيدة فى ربه يرجع بها إليه ويطلبه فيها ، فإذا تجلى له الحق فيها عرفه وأقر به ، وإن تجلى له فى غيرها أنكره وتعوذ منه وأساء الأدب عليه فى نفس الأمر ، وهو عند نفسه أنه قد تأدب معه) يعنى لا بد لكل شخص من أهل الحجاب المحجوبين بالتمقيد أن يعتقدوا إلهاً معيناً لا يقرون إلا به ، فذلك ينكرون ماعداه ويسلبون منه الأدب (فلا يعتقد معتقداً لها إلا بما جعل فى نفسه ، فالإله فى الاعتقادات بالجعل ، فما رأوا إلا نفوسهم وما جعلوا فيها) أى معتقادات أهل الحجاب ألوهية إله غير الذى تصوره فى نفسه ؛ فالإله عند أهل الاعتقادات إنما هو الذى جعلوه فى أنفسهم ومحبونه بأوهامهم وجزموا بحقيقته وبطلان ما هو على خلافه ، واعتادوا بهوهم على عبادته فهو مجبول لهم ، فآرأوا لأنفسهم للمناسبة لما اخترعوه وما جعلوه فيها من صورة معتقدهم .

(فانظر مراتب الناس فى العلم بالله هو عين مراتبهم فى الرؤية يوم القيامة ، وقد أحاطتكم بالسبب الموجب لذلك) لاشك أن العلم بالله يختلف بحسب استعدادات الخلق أولاً ، ثم بحسب التربية والصحة والعادة ، فكل أحد علمه بالله هو ما أبلغه من كماله المخصوص به فلا يتصوره إلا على صورة الكمال الذى وسعه ، فلا جرم كانت مرتبته يوم القيامة فى الرؤية بحسب ما علمه واعتقده من الموصوف بالكمال الذى تصوره على الصورة التى اعتقدها ، وهى الصورة المقيدة بالقيود المعين الذى جعله كمالاً فى حقه تعالى ، واعتقد أنه يستحيل أن لا يكون على تلك الصورة وتلك الصفة المعينة التى يرجع بها فى حقيقته إلى ربه فهو هب ذلك المعتقد .

ولهذا ، أى لأجل ظهور الحق فى كل صورة (ينكر ويعرف) على حسب مراتب الناس ، فإذا لم تنظر العين إلا إليه صار النظر مختلفاً فى رؤية الحق ، بأن كان بعضه فوق بعض (فمن رأى الحق منه) أى من الحق (فيه) أى فى الحق (بعينه) أى بعين الحق (فذلك العارف) لكون الناظر والنظر والنظور منه والنظور فيه والنظور إليه كلها حق فى نظره (ومن رأى الحق) فذلك غير العارف لعدم علمه أن الحق لا يرى بعين غيره اه باله .

(الموجب لذلك) أى لكون مراتب العلم عين مراتب الرؤية ، وذلك السبب العلم به هو رجوع كل واحد إلى صورة معتقده ، فمن كان صورة معتقده مقيدة لا يرى الحق إلا فيها ، ومن لم يكن صورة معتقده

(فإياك أن تتقيد بمقد مخصوص وتسكف ما سواه فيقولك خير كثير ، بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه) فإن الحق المتجلى في صورة المعتقدات يسع الكل ويقبلها جميعا ، فإذا تقيدت بصورة مخصوصة فقد كفرت بما سواه وهو الحق المتجلى بتلك الصورة إذ لا شيء غيره ، فإذا أنكرته فقد جهلته وأسأت الأدب معه وأنت لا تدري ، فيقولك الحق المتجلى في جميع الصور التي هي غير الصورة التي تقيدت بها في اعتقادك وهو خير كثير ، بل يفوتك العلم بالحق على ما هو عليه وهو الخير الكثير (فسكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها ، فإن الإله تبارك وتعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد ، فإنه يقول - فأينما تولوا فثم وجه الله - وما ذكر أينما من أين ، وذكر أن ثمة وجه الله) إذا علمت أنه غير محصور في قيد ولا صورة يوجد بدونه في عقل ولا خارج ، فانطلق عن أمر القيود والعقود ، وأطلق الأمر في كل الموجود تحفظ بالعلم الأتم في الشهود ، فإن الله تعالى يقول - فأينما تولوا فثم وجه الله - ما خص جهة دون جهة لوجهه ، فلا أين إلا وقد تجلى فيه وجهه وتولى إلى وجهه فيه من تولى إليه (ووجه الشيء حقيقته ، فبه بهذا قلوب العارفين لثلا تشغلهم العوارض في الحياة الدنيا عن استحضار مثل هذا ، فإنه لا يدرى العبد في أى نفس يقبض فقد يقبض في وقت غفلة ، فلا يستوى مع من قبض على حضور) حرص على الحضور مع الله والمراقبة في شهوده ، وحذر عن التقيد والاتفات إلى الغير والاشتغال بما يشوش الوقت ، حتى يعم شهود وجه الله جميع أحواله فيقبض في حال الشهود فيحشر مع الله ، لا من غفل فيقبض على حال الغفلة فيحشر مع من تولاه ، اللهم لا تعجبنا عن نور جالك ولا تكلمنا إلى أنفسنا بفضلك ، وتولنا بولايتك عن مطالعة نوالك :

(ثم إن العبد الكامل مع علمه بهذا يلزمه في الصورة الظاهرة والحال المقيدة التوجه بالصلاة إلى شطر المسجد الحرام ، ويعتقد أن الله في قبلته حال صلاته ، وهي بعض مراتب الحق من - أينما تولوا فثم وجه الله - فشطر المسجد الحرام منها ففيه وجه الله ، ولكن لا تنقل هو هاهنا فقط ، بل قف عندما أدركت ، ولزم الأدب في الاستقبال شطر المسجد الحرام ، والزم الأدب في عدم حصر الوجه في تلك الأينية الخاصة بل هي من جملة أبنيات ما تولى متول إليها ، فقد بان لك عن الله أنه في أبنية كل وجه) يعنى أن الكامل مع علمه بلا تقيد الحق بجهة مخصوصة يلزمه بحكم حال متقيد بالتعلق البدني للتوجه بالصلاة إلى جهة الكعبة ، فإنه لا يمكنه التوجه حال التقيد إلى جميع الجهات ، بل يختص توجهه بجهة واحدة ، وتلك الجهة هي المأمور بالتوجه إليها من عند الله فتعينت وإلا ثبت العصيان ، والباقي ظاهر

مقيدة بل مطلقة يراه في كل صورة (فإياك أن تتقيد) فإنه غير محصور في قيدته به وكفرت بما سواه ، بل هو شامل لكل ظاهر في الجميع من غير تقييد (فسكن في نفسك هيولى) وأقبل كل صورة ترد عليك واعتقد أنها بطن مجاليه وهو غير منحصر فيها ، فإن الإله أوسع وأعظم إله جام .

(وما ثم إلا الاعتقادات) أتى وما فى آية كل جهة إلا الاعتقادات ، لأنها هى الجهات المنوية تتوجه فيها قلوب المعتدين إلى الحق (فالكل مصيب) لأن للحق فى كل معتقد وجهها (وكل مصيب مأجور) لأن له من الحق المطلق حظا ونصيبا (وكل مأجور سعيد وكل سعيد مرضى عنه وإن شق زمان فى دار الآخرة ، فقد مرض وتألم أهل العناية مع علمنا بأنهم سعداء أهل حق فى الحياة الدنيا ، فمن عباد الله من تدركهم تلك الآلام فى الحياة الأخرى فى دار تسمى جهنم ، ومع هذا لا يقع أحد من أهل العلم الذين كشفوا الأمر على ما هو عليه أنه لا يكون لهم فى تلك الدار نعيم خاص بهم) قوله فى الحياة الدنيا متعلق بقوله مرض وتألم ، ثم إن أهل العلم الكشفي يطلعون من طريق الكشف على أن أهل جهنم قد يكون لهم نعيم يختص بهم ولذة تناسب حالهم ، مع كونهم فى دار الهوان والبعد المتوهم وبعض الشر أهون من بعض ، ومع ذلك لا يخلد مؤمن فى عذاب جهنم وإن كان فاسقا .

ثم فصل النعيم المختص بأهل النار بقوله (وإما يفقد ألم كانوا يجدونه فارتفع عنهم فيكون نعيمهم راحتهم من وجدان ذلك الألم أو يكون نعيم مستقل زائد كنعيم أهل الجنان فى الجنان ، والله أعلم) ولكن بالنسبة إليهم فإن اللذة لإدراك الملائم ، فقد يكون نعيم ملائم لهم يلتذون به مع أنه بالنسبة إلى أهل العطف عذاب أليم للطف لإدراكهم ، وقد يكون مماثلا لنعيم أهل الجنة فى بعض الصور ، ولكن أهل الجنة يختصون بأنواع النعيم المقيم ، مما ليس لأولئك فيه نصيب .

(فص حكمة فتوحية فى كلمة صالحية)

إنما اختصت الكلمة الصالحة بالحكمة الفتوحية لأن مبادئ الإيجاد هى الأسماء الإلهية الذاتية الأولية ، ثم الثالثة ، ومن الثالثة : الفاتح والفتاح والموجد ونظائرهما ، والأسماء كلها مفاتيح الغيب ، وقد خص الله تعالى صالحا بفتح باب الغيب عن آيته بفتح الجبل عن

(فالكل مصيب) فاعتقاده الحق فى نفس الأمر سواء طابق ذلك الاعتقاد بالشرع أو لم يطابق ، لكنه إذا لم يطابق الشرع لا ينفع (وكل مصيب مأجور) بحسب اعتقاده ، فساكن أجر من اعتقد بما يخالف الشرع من الكفار ، والتلذذات الروحانية بمشاهدة ربه مخلدا فى النار (وكل مأجور سعيد) وإن شق ، أى وإن عذب ذلك السعيد بالعذاب المألوس زمانا طويلا فى الدار الآخرة ، فكان المؤمن سعيدا خالصا من الشقاء لذلك أدخلوا الجنة ، والكافر سعيدا متمتعا من الشقاء لذلك أبقوا فى النار ، وكذلك فى الرضا اه بالله . (فى دار تسمى جهنم) فكما لا ينال الألم السعادة فى الحياة الدنيا كذلك لا ينال فى الحياة الأخرى ، فكما أن أهل الحق إذا تألموا فى الدنيا فهم على لذة فى ذلك الألم بمشاهدة ربهم فلا يشغلهم الألم من ربهم ، فإن الألم أين من الأبدان والأين لا يشغل العارفين من استحضار الحق ، وكذلك أهل النار فى الأخرى وإن كانوا يتألمون فهم على لذة روحانية بمشاهدة ربهم ، لأنهم عارفون فيها فلا يجتوبون الألم عن الحق فلا ينالون منهم ، وقد أورد دليلا على ذلك بقوله (وهم فيها لا يشغل) اه بالله .

الناقة ، وهى كخلة آدم من التراب وفتحها على إيمان من آمن به بسلب هذه المعجزة ، واحترامهم لها على وفق ما أمروا به وبإهلاك من كفر لهذه النعمة منهم وعقروا الناقة ، فهذه ثلاثة فتوحات ، وفى بعض النسخ : فاتحية ، أى حكمة منسوبة إلى اسم الله الفاتح . واعلم أن معجزة كل نبي هى من الاسم الغالب عليه وإن كان له أسماء ، فإن الغالب على كل مركب هو الذى ظهر ذلك المركب بصورته وحكم عليه ، كما يقال : إن القرع بارد رطب ، والثوم حار يابس ، وإن كان فى كل منهما البكيفية الأربع ، فالغالب على صالح عليه السلام الفاتح فلذلك له فتوحات من ذلك الاسم ، واشتملت حكمته على الإيجاد اللازم لفتح أبواب الغير ، وسيره على ذلك الاسم ، وعلمه من خزانة دعوته إليه ، وسأقى سر الناقة ، وسر تخصيص كل نبي لمركب معين بالحمار ، وموسى بالعصا ، وهمد عليه الصلاة والسلام بالبراق إن شاء الله .

(من الآيات آيات الركائب وذلك لاختلاف فى المذاهب)

من آيات الله التى خص بها كل نبي بل كل واحد من بنى آدم آيات الركائب وهى المركوبات ، وذلك أن كل عين من الأعيان الإنسانية لها روح هو أول مظهر للاسم الذى يرب الله ذلك الشخص به ، ولكل روح فى العالم الجسمانى صورة جسدانية هى مظهر ذلك الروح ، وله مزاج خاص يناسب حاله فى حضرة عينه الثابتة فلا يبدل لصورة بدنه من ذلك المزاج ، وعند تعلقه بمادة البدن يكون رابطة فى تعلق ذلك المزاج ، ثم إن له فى عالم النبات صورة تناسب ذلك المزاج ، وكذا فى عالم الحيوان ، ولا شك أن الحيوان مركب هذا الروح فى استكمالها ، وهذه الأمور كلها من أحوال عينه الثابتة ، ونسبة الحق أى الذات الإلهية إليه وهو الاسم الغالب الذى هو رب الشخص وخزانة علمه وحكمته ، وسير هذا الشخص وترقيه إنما يكون لإخراج ما فى خزانته من القوة إلى الفعل حتى يكون على كماله الذى خلق له بمركبه المخصوص به ، وذلك السير والترقى هو عبوديته الخاصة به وشريعته إن كان نبيا ، فمن المركب ما هو على صورة الناقة وصفاتها ، فإن النفس الحيوانية لا بد لها من عين أو هى من أحوال حينها وخواص ربها ، ومنها ما هو على صورة الفرس ، وعلى صورة الأسد ، وعلى صورة

وهو صالح بن عبيد بن أسف بن ماسح بن عبيد بن ساذر بن عمرو ، وصالح ساربه هلاكه قومه إلى فلسطين ، ثم انتقل إلى الحجاز وعبد الله ، حتى مات وعمره ثمان وخمسون سنة اه (من الآيات) خبر (آيات الركائب) مبتدأ ، وإضافة الآيات إلى الركائب إضافة عام إلى خاص ، من وجه الركائب جمع ركيبة ، أى ومن جهة المسجرات الدالة على صدق الأنبياء معجرات الركائب كالبراق لحمد والناقة لصالح ، فكل آيات ليست بركائب ولا كل الركائب ليست بآيات ، وإن كان المراد بالركائب هنا نفس الآيات وهى البراق والناقة ، لكنه صحت الإضافة من حيث مغايرتهما بحسب المفهوم بالعموم والمخصوص من وجه اه (وذلك) أى كون الركائب من الآيات (لاختلاف فى المذاهب) أى بأن كان بعضها ذاهبا إلى الحق وبعضها إلى برارى عالم الظلمات ، والركائب قابلة للذهاب إلى كل منها موصلة للركائب إلى مقصوده من حق أو غيره اه بالي .

العبدان ، وفي اطمئنانه في طاعة الروح وأمانته لها عن خواصها الحيوانية كالعصا وكذلك على صورة كل واحد من الحيوانات أو على التركيب كالبراق ، فسيره على طريقة تلك الحيوان بمقتضى حكمة الاسم الذي هو ربه ، وهو معنى قوله : وذلك الاختلاف في المذاهب ، وهذا سر إيجازه بإخراج اللقاة من الجبل ، ومنه يعرف أحوال معاد الأشقياء على الصورة المختلفة ، كقوله : يحشر بعض الناس على صورة يخنس عندها القردة والخنازير .

(ففهم قائمون بها بحق ومنهم قاطعون بها السباسب)

أى من أصحاب الركائب أو أهل المذاهب وكلاهما واحد قائمون بتلك الركائب بحق ، أى بأمر الحق في السير والسلوك إليه وفيه حتى الكمال وبلوغ الغاية ، أى السالكون أو الواصلون أهل الشهود الذين فنوا عن ذواتهم فقاموا بها بالحق عند الشهود والاستقامة ، فكان الحق حين ذواتهم وقوامهم ومراكبهم وصورهم ، ومدبرهم الدين الخالص لله في قوله - ألاء الله الدين الخالص - وسيرهم سير الله ، ومنهم قاطعون بها سر عالم الملكوت في الاستدلال بآيات الآفاق ، أو تدابير عالم الشهادة والملك عالم الحجاب في بوادي الاسم الظاهر :

(فأما القائمون فأهل عين وأما القاطعون هم الجنائب)

يعنى أن القائمين هم أهل العيان والشهود يدعون إلى الله على بصيرة ، وفي الجملة الأنبياء والأولياء حال السلوك والوصول ، فإن السالكين الصادقين المشارفين إلى الوصول هم أهل عين باعتبار عشايتهم ، والقاطعون هم الجنائب أى الأمم والأتباع الذين يدعون إلى الحق ، ويستعملون في الجهاد والمصالح الدينية والدنيوية ، المشوشون المهكومون بالطبع ، المحجوبون كالحیوانات إلى ما فيه صلاحهم وصلاح العالم المخلوقون للتبعية والصحيح فهم جنائب ، لكن الشيخ قدس سره راعى جانب المعنى فلم يحمى بالقام بعد إمام تخفيفاً .

(وكل منهم يأتيه منه فتوح غيوبه من كل جانب)

أى وكل واحد من الداعين القائمين بالحق ، ومن المدعين الجنوبيين القاطعين ، تأتيه فتوح غيوبه من الله التي هي في غيب الذات وغيب ربه ، أى الاسم الذي هو إلهه ، وهذا العبد عبده وغيب علمه تعالى به وغيب عينه الثابتة ومنه فوقه ومن تحت أرجله ، وذلك معنى

(ففهم) أى إذا كانت المذاهب مختلفة من عباد الله (قائمون بها) أى أقاموا مراكبها وهي صورة

لنفوس الحيوانية في طريق الحق وطاعته (بحق) أى بأمر حق لا بأنفسهم (ومنهم قاطعون بها السباسب) أى صارى عالم الأجسام التي تاهو فيها ولم يخرجوا منها (فأما القائمون فأهل عين) وشهود ، وهم الواصلون حقيقة العلم والمختصون من ظلمات الجبل ، وهم أهل الكشف واليقين (وأما القاطعون هم الجنائب) أى البعداء عن معرفة الحق ، وإلا استدلوا بذكرهم النظرى من الأثر إلى المؤثر ، لكنهم محجوبون عن حقيقة العلم وهم أهل النظر والاستدلال ، حذف القام من فهم لضرورة الصغرا بالى .

قوله من كل جانب، وتلك الفتوح إما ملائمة أو غير ملائمة بمقتضى عينه، وذلك أن الداعى فى الحياة الدنيا وفى الآخرة تأتبه فتوحه بما لأم، لأنه فى مقام الرضا لا يريد إلا ما يريد الله به، وإن كان فى مقام السلوك شكر على النعماء وصبر على البلاء فيكون ملائمة من وجه، لأن الابتلاء يظهر فضيلته وفى الآخرة يكون مجازاته حسن الثواب، وأما المدعو فإن أجاب الداعى بما يلائم أطاعه وسلك طريقه وسار على سبيله سيرته فتح له باب المجازة بما لا يلائم، وإن أجابه بما لا يلائم وخالفه بالكفر والعصيان فتح له باب المجازة بما لا يلائم، وقد تظهر أمور من الغيب هنا لكلا الفريقين ملائمة وغير ملائمة، لا يعرف بليتها والاطلاع على سر الغيب إنما هو للحق، وقد يطلع على بعضه من شاء من عباده.

(اعمل وفقك الله أن الأمر مبنى فى نفسه على الفردية، ولما التثليث فهو من الثلاثة فصاعداً، فالثلاثة أول الأفراد يعنى أن الأمر الإيجادى فى نفسه مبنى على الفردية، والفردية من خواص العدد ومالم يتعدد الواحد الذى هو منشأ العدد ومبدؤه بالتثنية لم تحصل الفردية، والواحد ليس بعدد إذ ليس فيه كثرة فليس بفرد ولا زوج، لأن الفردية باعتبار الانقسام ولكن لا بمقتضى وواحد غير منقسم، ولو فسرنا الفردية بعدم الانقسام بمقتضى وواحد كان الفرد أمم من العدد، لأنه يشمل الواحد بهذا المعنى فلم يكن من خواصه، ولكنه الفردية مغناها الانفراد من الغير فلا بد فيها من اعتبار معنى الغير فى مفهومها بخلاف الواحد، إذ لا يتوقف معناه على تصور الغير فلا بد للتعدد من الشفعية ولا بد فى الإيجاد من الفردية، لبقاء معنى التأثير الذى للواحد الأصل فيه أولاً وآخرها، وإنما كان التثليث هو الأصل فى الإيجاد، لأن الإيجاد مبنى على العلم ولا بد للعلم من عالم ومعلوم فثبت التثليث الذى للفردية، فالثلاثة أول الأفراد كما قال: وإنما قلنا إنها مسبوقة بالشفعية لأن الفاعل مالم يكن له قابل لم يؤثر، فإن التأثير يقتضى منتسبين: فالعالم هو ذات الفاعل والفاعل ظله من حيث الفاعلية، والقابل ظل المعلوم والتأثير ظل العلم، فظهر من هذا الاعتبار التعيين الأول (وعنى هذه الحضرة الإلهية وجد العالم) بعد تعددها بالعلم، فإن حضرة الذات مالم يتعدد باعتبار العالمية لم يسم الحضرة الإلهية (فقال تعالى - إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون - فهذه ذات ذات إرادة وقول، فلولاهذه الذات وإرادتها وهى نسبة التوجه بالتخصيص لتكوين أمر ما، ثم قوله عند ذلك التوجه كن لذلك الشيء ما كان ذلك الشيء) لاشك أن الإرادة والقول إنما يكونان بعد العلم، فإن الشيء الذى تتعلق بوجوده الإرادة يخاطب بالقول هو المعلوم، فالإرادة والقول من الحضرة الإلهية بعد تعيينها بالعلم، ثم المبادئ المقتضية بوجود

(مبنى فى نفسه على الفردية) وهى عدم الانقسام بالمساويين عما من شأنه الانقسام فلا يشمل الواحد. وبين أن المنقسم إما أن ينقسم بالمساويين فله الشفعية والتثنية من العدد، أو لا ينقسم بذلك بل بالمخالفين فى الزيادة والنقصان، فله الفردية والتثليث ضرورة اهتمام القسم الزائد على النقصان أى جامع.

الشيء من الحضرة الإلهية هي هذه الثلاثة ذات الحق وإرادته ، وقوله كن فيكون - (ثم ظهرت الفردية الثلاثية أيضا في ذلك الشيء وبها من جهته صبح تكوينه واتصافه بالوجود ، وهي شيبته وسماعه وامتناله لأمر مكوّنه بالإيجاد فقابل ثلاثة بثلاثة ، ذاته الثابتة في حال عدمها في موازنة ذات موجدتها ، وسماعه في موازنة إرادة موجدته ، وقوله للامتنال لما أمر به من التكوين في موازنة قوله كن فكان هو ، فنسب التكوين إليه ، فلولا أنه في قوته التكوين من نفسه عند هذا ماتكون ، فما أوجد هذا الشيء بعد أن لم يكن عند الأمر بالتكوين إلا نفسه) يعني أن الفردية الثلاثية التي في الموجد لا بد أن تقابل من جهة القابل بفردية ثلاثية ، وإلا لم تتأثر من المؤثر فإنها نسب والنسبة لا بد لها من الطرفين ليحصل بكل ما في الفاعل من وجوه التأثير أثر في القابل وإلا لم يكن مستعدا لما يراد به منه فلم تقبل التأثير فلم يوجد وهي شيبته ، أي ذاته الثابتة في العدم في مقابلة ذات موجدتها ، وسماعه في مقابلة إرادة موجدته ، وقوله بامتنال أمر موجدته بالتكوين في مقابلة قوله كن ، والتكوين في قوله لما أمره بالتكوين بمعنى المبالغة في التكوين لا بمعنى الصيرورة كالالتقيل للمبالغة ، في القتل بدليل قوله ماتكون فلم يكن من جهة الموجد إلا الأمر بالتكوين ، وأما التكون الذي هو امتثال الأمر فلم يكن إلا من نفس ذلك الشيء ، لأنه كان في قوته أي كان فيه بالقوة كامنا ولهذا نسب إليه في قوله فيكون ، أي فلم يلبث أن يمثل الأمر فكان حقيبه الأمر ، وإنما كان في قوته ذلك لأنه موجود في الغيب ، فإن الثبوت ليس إلا وجودا باطنا خفيا وكل ما بطن في قوته الظهور ، لأن ذات الاسم الباطن بعينه ذات الاسم الظاهر والقابل بعينه هو الفاعل ، ألا ترى إلى قوله - ألم يعلموا أن الله يقبل التوبة عن عباده - فالعين الغير المجهولة عينه تعالى ، والفعل والقبول له بك كما ذكر في الفصل الأول فهو الفاعل بإحدى يديه والقابل بالأخرى والذات واحدة والكثرة نقوش وشؤون ، فصيح أنه ما أوجد الشيء إلا لنفسه وليس إلا ظهوره (فأثبت الحق تعالى أن التكوين للشيء نفسه لا للحق والذي للحق فيه أمره خاصة ، وكذا أخبر عن نفسه في قوله - إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون - فنسب التكوين لنفس الشيء عن أمر الله) أي إلى نفس الشيء ، يقال : نسب إليه وله بمعنى واحد (وهو الصادق في قوله فهذا هو المعقول في نفس الأمر) كما في هذا المثال (يقول الأمر الذي يخاف ولا يعصى لعبده قم ، فيقوم العبد امتثالا لأمر السيد فليس للسيد في قيام هذا العبد سوى

(فكان هو) أي فوجد ذلك الشيء بهاتين الفرديتين الثلاثيتين (فلولا أنه في قوته) أي فلولا لم يكن التكوين حاصلًا بالفيض الأقدس في قوة نفس ذلك الشيء عند هذا القول وهو قول - كن - (ماتكون فما أوجد الشيء) أي فلا ينسب الإيجاد إلا إلى نفس ذلك الشيء ، نعم ينسب إلى الحق لكونه أمرا بالتكوين فكان إسناد الإيجاد في الحق مجازا وفي العبد حقيقة اه بالي .

(وهذا) أي انحصار أمر الله في القول وانتساب التكوين إلى الشيء نفسه ، كما أنه هو المفهوم من قول النقول كذلك (هو المعقول في نفس الأمر) فإن الأمر إنما يطلب من الأمور بصفة الأمر مبدأ الاشتقاق الذي هو من جلة أفعاله الصادرة عنه ، فالأمر يكون الفعل المأمور للأمر ، والفعل المأمور به للمأمور (كما يقول الأمر الذي يخاف فلا يعصى لعبده قم ، فيقوم العبد) اه جامي .

أمره له بالقيام ، والقيام من فعل العبد لا من فعل السيد فقام أصل التكوين على العليل ،
 أى من ثلاثة من الجهانين ، من جانب الحق ومن جانب الخلق (ظاهر غنى عن الشرح) ثم
 سرى ذلك في إيجاد المعاني بالأدلة فلا بد في الدليل أن يكون مركباً من ثلاثة على نظام مخصوص
 وشرط مخصوص ، وحينئذ ينتج لابد من ذلك) أى ثم لما كان التثليث سبباً لفتح باب
 النتائج في التكوين والإيجاد سرى ذلك التثليث في جميع مراتب الإيجاد حتى إيجاد المعاني
 بالأدلة ، وكما أن التثليث الأول مرتب ترتيباً متقناً يكون الذات فيه مقدماً والإرادة متوسطة
 بينه وبين القول لا يكون إلا كذلك ، فلذلك يكون الدليل مرتباً على نظام مخصوص حتى
 ينتج (وهو أن يركب الناظر دليلاً من مقدمتين ، كل مقدمة تحتوى على مفردين ، فتكون
 أربعة : واحد من هذه الأربعة يتكرر في المقدمتين ليربط أحدهما بالآخر كالنكاح فيكون
 ثلاثة لا غير لتكرار الواحد فيهما فيكون أى يوجد المطلوب إذا وقع هذا الترتيب على هذا
 الوجه المخصوص ، وهو ربط إحدى المقدمتين بالآخرى بتكرار ذلك الواحد المفرد الذى
 صبح به التثليث ، والشرط المخصوص أن يكون الحكم أهم بالعلة أو مساوياً لها ، وحينئذ
 يصدق (أى الحكم ، ومعنى كون الحكم أهم من العلة أو مساوياً لها السكينة الكبرى ، فإن
 العلة هى الوسط ، وهى إذا كان بأكثر على الأصغر أهم منها لثبوته لغير هذه العلة ، كانت
 الكبرى كلية ، كقولك : هذا إنسان وكل إنسان حيوان ، فهذا حيوان وهذا الحكم قد ثبت
 لغير هذه العلة كقولك : هذا فرس وكل فرس حيوان ، وكذلك إذا كان الحكم مساوياً كقولك :
 هذا إنسان وكل إنسان ناطق ، فهذا الحكم لا يثبت إلا بهذه العلة فيرجع إلى عموم المحكوم به أو
 مساواته للمحكوم عليه في الكبرى ، وهو معنى كليتها (وإن لم يكن كذلك فإنه ينتج نتيجة
 غير صادقة) كقولك : كل إنسان حيوان وبعض الحيوان فرس ، فلا يصدق كل إنسان فرس
 ولا بعضه (وهذا موجود في العالم مثل إضافة الأفعال إلى العبد معرفة عن نسبتها إلى الله ،
 أو إضافة التكوين الذى نحن بصددده إلى الله مطلقاً ، والحق ما أضافه إلا إلى الشيء الذى قيل له
 كن) أما الأول فلأن العبد إن لم يوجد بوجود الحق فلا فعل له ، فهناك أمور ثلاثة الحق الذى هو

فإن الدكاح قائم على ثلاثة أركان زوج وزوجة وولى عاقد اه (المفرد) أى الواحد الذى يجعل الدليل
 بتكراره فرداً اه (وحينئذ يصدق) أى ينتج القياس نتيجة صادقة اه (وهذا) أى صدق النتيجة عند حكم
 التثليث وعدم صدقها عند عدمه (موجود في العالم مثل إضافة الأفعال إلى العبد معرفة عن نسبتها إليه تعالى)
 فإن من أضافها إلى العبد فقط لم يتفطن بأنه لابد في تحقيق الأمر من فاعل وقابل ورابطة بينهما ، وبأن
 القابل لا أثر له بدون الفاعل فأضافها إلى القابل فقط ، وهذه الإضافة كاذبة لعدم ملاحظة التثليث فيها
 أو إضافة التكوين إليه مطلقاً من غير أن يكون للعبد فيه مدخل ، وهذا أيضاً كاذب (والحق تعالى ما أضافه
 إلا إلى الشيء) القابل الذى (قيل له كن) من أن للفاعل المؤثراً أيضاً فيه مدخلا ، لكنه تعالى لاحظ جانب
 تقييد الوجود بظاهر في حقيقة القابل ، وهو من القابل لأجانب التجلي الوجودى ، فإنه من الحق تعالى
 والنتيجة الصادقة من الإضافة الواقعة إلى الجاهل والناحية الرابطة بينهما ، كما هو الحق بحسب ما تقدم اه جاي .

الفاعل بالحقيقة، والعبد الذى هو القابل، وظهور الحق في صورة العبد، أعنى وجود العبد به تعالى فإضافته إلى القابل دون الفاعل كذب محض، وكذلك الثانى لأن الأمر بالتكون إنما هو من الحق لأنفس التكون الذى هو الامتثال كما ذكر (ومثاله) أى مثال الدليل المركب من الثلاثة على النظام والشرط المخصوصين الذى لا بد من إنتاجه (إذا أردنا أن ندل على أن وجود العالم عن سبب، فنقول: كل حادث فله سبب) وهذه المقدمة كبرى القياس وهى كلية (فعنا الحادث والسبب، ثم نقول في المقدمة الأخرى والعالم حادث) وهى الصغرى (فتكرر الحادث في المقدمتين، والثالث) أى المفرد الثالث وهو الحد الأصغر (قولنا العالم فأننتج أن العالم له سبب فظهر في النتيجة ما ذكر في المقدمة الواحدة) يعنى الكبرى (وهو السبب) وفى لفظه تسامح فإن الأكبر قولنا له سبب لأنفس السبب، ولكن مثل هذا مما يسامح فيه (فالوجيه الخاص هو تكرار الحادث والشرط الخاص عموم العلة) أى فى الخارج لافى الدهن لأن الوسط فى برهانى هو المعلوم المساوى، وهو علة فى الدهن لثبوت الأكبر للأصغر كما ذكر، والمراد بقوله: عموم العلة، عموم الأكبر الذى هو علة فى نفس الأمر فى الأوسط لافى البرهان، لأن المراد بالعلة فى البرهان علة الحكم وهو الأوسط، ومراده العلة فى الوجود أى الأكبر، ألا ترى إلى قوله (لأن العلة فى وجود الحادث السبب) أى وجوده فى الخارج (وهو عام فى حدوث العالم عن الله) يعنى أن السبب بمعنى ثبوت السبب أهم من حدوث العالم عن الله (أعنى الحكم) أى الحكم بثبوت السبب للعالم الموصوف بالحادث فيكون الحكم أهم من علة الحكم لذى هو الحادث فتكون الكبرى كلية كما ذكر أعنى الحكم (فتحكم على كل حادث أن له سببا يعنى فى الكبرى سواء كان ذلك السبب) يعنى سبب الحكم فى البرهان أى العلة المذكورة التى هى الوسط وهو الحادث فى مثالنا (مساويا للحكم) كما إذا أردنا بالحادث فى هذا المثال الحادث بالحادث الذاتى فإنه مساو لما له سبب (أو يكون الحكم أهم منه) كما إذا أردنا الحادث بالحادث الزمانى (فيدخل تحت حكمه) أى فيدخل العالم تحت حكم السبب فى الحالتين) فتصدق النتيجة فهذا أيضا قد ظهر حكم التثليث فى إيجاد المعانى التى تقتضى بالأدلة) فهذا مبتدأ قد ظهر خبره وحكم التثليث بدله أو بيانه كائن قال فهذا الذى حكم التثليث (فأصل الكون التثليث، ولهذا كانت حكمة صالح عليه السلام التى أظهرها الله فى تأخير أخذ قومه ثلاثة أيام وعدا غير مكذوب) وفى بعض النسخ وعد كما هو لفظ المصحف على الحكاية أو على خبر المبتدأ كما فى القرآن أى ذلك وعد غير مكذوب (فأننتج صدقا وهو الصبيحة التى أهلكهم الله بها - فأصبحوا فى دارهم جاثمين -) أى هلكوا فلم يستطيعوا القيام.

(فأول يوم من الثلاثة اصفرت وجوه القوم، وفى الثالث احمرت، وفى الثالث اسودت

فلما كملت الثلاثة صح الاستعداد فظهر كون الفساد فيهم فسمى ذلك الظهور هلاكاً، فكان
اصفرار وجوه الأشقياء في موازنة إسفار وجوه السعداء ، في قوله تعالى - وجوه يومئذ
مسفرة - من السفور وهو الظهور ، كما كان الاصفرار في أول يوم ظهور علامة الشقاء في
قوم صالح ، ثم جاء في موازنة الاحمرار القائم بهم قوله تعالى في السعداء - ضاحكة - فإن
الضحك من الأسباب المولدة لاحمرار الوجوه فهي في السعداء احمرار الوجنات ، ثم جعل
في موازنة تغير بشرة الأشقياء بالسواد قوله تعالى - مستبشرة - وهو ما أثره السرور في
بشرتهم كما أثر السواد في بشرة الأشقياء ، ولهذا قال في الفريقين - بالبشرى - أى يقول لهم
قولاً يؤثر في بشرتهم فيعدل بها إلى لون لم تكن البشرة تنصف به قبل هذا ، فقال في حق
السعداء - يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان - وقال في حق الأشقياء فبشرهم بعذاب أليم -
فأثر في بشرة كل طائفة ما حصل في نفوسهم من أثر هذا الكلام ، فما ظهر عليهم في
ظواهرهم لإحكام ما استقر في بواطنهم من المفهوم ، فما أثر فيهم سواهم ، كما لم يكن
التكوين إلا منهم - فله الحجة البالغة - فن فهم هذه الحكمة وقرر ما في نفسه وجعلها مشهودة له
أراح نفسه من التعلق بغيره ، وعلم أنه لا يؤتى عليه بغير ولا بشر إلا منه ، وأعطى بالخبر
ما يوافق غرضه ويلائم طبعه ومزاجه ، وأعطى بالشر ما لا يوافق غرضه ولا يلائم طبعه ولا مزاجه ،
ويقوم صاحب هذا الشهود معاذير الموجودات كلها عنهم ، وإن لم يعتدروا ويعلم أنه منه كان
كل ما هو فيه كما ذكرناه أولاً في أن العلم تابع للمعلوم ، فيقول لنفسه إذا جاءه ما لا يوافق
غرضه : يداك أو كنا وفوك نفخ ، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل) كله ظاهر من
منه الشرح .

(فص حكمة قلبية في كلمة شمسية)

إنما خصت هذه الكلمة الشمسية بالحكمة القلبية لأن الغالب على شعيب عليه الصلاة والسلام
الصفات القلبية ، من الأمر بعدل وإيفاء الكيل والوزن بالقسط ، والقلب هو مظهر العدل
وصورة أحدية الجمع بين الظاهر والباطن واعتدال البدن وعدالة النفس ، ومنه يصل
الحياة والفيض إلى جميع الأعضاء على السوية بمقتضى العدل ، وله أحدية جميع القوى
الروحانية والنفسانية ، ومنه تنشعب هذه القوى بالقسطاس المستقيم ويتوزع على عضو
عضو بمقتضى استعداده وقوة قبوله ، ويأتيه المدد إليها دائماً على نسبة محفوظة القدر بالعدل ، وله
إيفاء كل ذى حق ، وقد استفاد موسى عليه السلام علم الصحة والسياسة والخلو والخلوة والجلوة
ومقام الجمع والفرق منه عليه الصلاة والسلام ، وكلها من للقلب القائم بالعدل ومراعاة
أحكام الوحدة في الكثرة ، ولا يقوم بأحكام العالمين في الوجود إلا القلب ، ولهذا كان
محل المعرفة دون غيره .

(اِعلم أن القلب : أعنى قلب العارف بالله هو من رحمة الله وهو أوسع منها ، فإنه وسع الحق جل جلاله ورحمته لا تسعه ، هذا اللسان عموم من باب الإشارة ، فإن الحق راحم ليس بمرحوم فلاحكم للرحمة فيه) وإنما قال : إن القلب من رحمة الله لقوله تعالى - رحمته وسعت كل شيء - والقلب شيء ، وإنما كان أوسع منها لقوله على لسان نبيه ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدی المؤمن ، والحق محيط بالكل والرحمة تنزل من مستوى الرحمن الذي هو العرش المحيط إلى كل العالم بما فيه ، وقد قال أبو يزيد : لو أن العرش وما حواه مائة ألف مرة في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحسن به ، لأنه لا يبق مع الحق وتجليه وجود لشيء فكيف يحس بالعدم ، وإنما قال هذا لسان العموم ، لأن عامة العلماء قائلون بهذا الحديث المذكور ، وبأن الله تعالى راحم غير مرحوم ، ولأن الرحمة صفة من صفات الله تعالى قائمة به فلا تسعه والقلب يسعه ، وإنما قال : من باب الإشارة ، لأن في لسانهم رمزا إليه من قبيل المفهوم لا المنطوق ، فإنهم لا يصرون به ولكن يلزمهم .
(وأما الإشارة من لسان الخصوص ، فإن الله تعالى وصف نفسه بالنفس وهو من التنفيس ، وأن الأسماء الإلهية عين المسمى وليس إلا هو ، وإنما طالبة ما تعطيه من الحقائق ولهست الحقائق التي تطلبها الأسماء إلا العالم ، فالألوهية تطلب المألوه والربوبية تطلب المربوب ، وإلا فلا عين لها إلا به وجودا وتقديرا ، والحق من حيث ذاته غنى عن العالمين ، والربوبية ما لها هذا الحكم ، فبقى الأمر بين ما تطلبه الربوبية وبين ما تستحقه الذات من الغنى عن العالم ، وليست الربوبية على الحقيقة والاتصاف إلا عين هذه الذات) والدليل عليه ترتيب قوله - الحمد لله رب العالمين - وما قال للرب إله العالمين ، وقد مر أن الأشياء في ذات البارئ تعالى بالقوة كالشجرة في الزواة ليست لها فيه عين ، وهي كرب الرحمن فوصف نفسه بالنفس وهو الإيجاد إذ به نفس عن كربه بالوصف له والذات مع أى وصف اعتبر معه اسم والأسماء الإلهية عين المسمى ، فليس النفس إلا هو لأن الصفة نسبة وللنسب أمور عقلية ، وليست الأسماء في الحقيقة إلا عين الذات مع اعتبار فقط ، والأسماء تطلب مقتضياتها كما ذكر غير مرة ، ومقتضياتها ليست إلا الحقائق التي هي أجزاء العالم ومجموعها العالم ، وهو المألوه والمربوب فالألوهية التي هي الحضرة الأسمائية ، والربوبية التي هي حضرة الأفعال الصادرة عن الأسماء تطلب العالم بما فيه ولم تثبت إلا به لأنها من الإضافات فلا عين لها بدون المضاف وجودا وتقديرا ، يعنى عينا وذاتا ، فالربوبية ما لها غنى عن العالمين بل الغنى عن الكل ليس إلا الذات وحدها ، فالأمر ذو وجهين : غنى من وجه ولا غنى من وجه ، وليست الربوبية في الحقيقة غير الذات لأنها نسب اعتبر

أى حكم الظن من العالمين وكذلك الألوهية وإن كانت غيرها من وجه ، فكأن الذات مستعينة بالظن من العالم من حيث الأحدية ، ومستعينة بالافتقار إليه من حيث الربوبية اه .

في الذات لأعين لها، فالرب ليس إلا الذات مع نسب اعتبارية لأعين لها ، وإلا لكان الله تعالى محتاجا في ربوبيته إلى تلك العين ، وكان محتاجا إلى الغير (فلما تعارض الأمر بحكم النسب) لاقتضائه من حيث الذات الغنى ، ومن حيث النسب اللاغنى (ورد في الخبر ما وصف الحق به نفسه من الشفقة على عباده) لأن الحق هو الذي يتحقق به كل شيء ، وهو الاسم الذي يتجلى به في القيامة ليحكم بين الناس بالحق أى بالعدل ، فيكون هو الرب المطلق رب العالمين ، فيقتضى الشفقة والرحمة على عباده لتوقف الربوبية عليهم (فأول ما نفس عن الربوبية بنفسه المنسوب إلى الرحمن بإيجاده العالم الذي تطلبه الربوبية بتحقيقها وجميع الأسماء الإلهية ، فيثبت من هذا الوجه أن - رحمته وسعت كل شيء - فوسعت الحق ، فهي أوسع من القلب أو مساوية له في السعة) ما في مانفس مصدرية ، أى أول تنفيسه عن الربوبية بنفسه المنسوب إلى الرحمن الشامل بجميع الأسماء ، وهو التنفيس بإيجاده العالم الذي تطلبه الحضرة الربوبية وجميع الأسماء الإلهية فيثبت ، وفي نسخة : فثبت من هذا الوجه ، أى باعتبار الحضرة الأسمائية من حيث الإله والرحمن والرب أن - رحمته وسعت كل شيء - حتى الحق ، فيكون الحق من حيث الأسماء مرحوما بالرحمة الذاتية ، إذ لو لم يكن العالم واعتباراته لم يكن للنسب الأسمائية وجود ، والغنى مصروف إلى الذات وحدها ، والرحمة أوسع من القلب من حيث أنه شيء من الأشياء أو مساوية له من حيث أنه وسع الحق بجميع أسمائه ، وجميع الأسماء مرحومة من حيث أنها أسماء لا من حيث أنها عين ذات الحق ، وكذا القلب حينئذ ، يعنى إذا وسع الحق ليس إلا الذات وأسمائه إذ لا شيء عند تجلى الحق غيره ، لا للقلب ولا للعالم وجود (هذا مضى) ثم لتعلم أن الحق تعالى كما ثبت في الصحيح يتحول في الصور عند التجلى ، وأن الحق تعالى إذا وسعه القلب لا يسع معه غيره من المخلوقات فكأنه يملأه ، ومعنى هذا أنه إذا نظر إلى الحق عند تجليه له لا يمكن أن ينظر إلى غيره معه) يعنى أن الحق المتجلى المتحول في الصور إذا تجلى للقلب بصورة الأحدية لا يبقى معه

(بحكم النسب) أى بحكم الأسماء باقتضاء بعضها لطفها وبعضها قهرا (ورد في الخبر) وهو قوله تعالى - والله رءوف بالعباد - إذ ربوبيته تتحقق بهم ، فكانت الربوبية أولسفة تطلب من الله وجود العالم ، ثم الأسماء الإلهية له (فأول مانفس) عنه الحق (عن الربوبية) لأنها أول شيء تطلب وجود العالم تنفس عنها أولا دفعا للكرب ، فنية بتنفس الإنسان لأنه ما تنفس إلا لإزالة الكرب ، فكان التنفس مرحوما لوجدانه الراحة بالنفس ، فكان الحق مرحوما (بنفسه) وهو لإيجاد العالم تنفيذها لتحقيقا (فأول مبتدأ وخبره (عن الربوبية) بنفسه يتعلق بنفس أى نفس بسبب نفسه له (فيثبت من هذا الوجه) وهو اعتباره من حيث الأسماء والصفات (إن رحمته وسعت كل شيء) اسما كان أو عينا (فوسعت الحق) لأنه عين الأسماء من وجه ، فكان الحق مرحوما من حيث الأسماء ، وليس مرحوما بحسب الذات ، فثبت بلسان الخصوص كونه راحما ومرحوما بهذا الوجه له بالى .

(هذا مضى) أى تم الكلام في القلب والرحمة فوسعتهما له (لا يمكن أن ينظر إلى غيره) لثبوت الغير عن نظره بسبب نظره إلى الحق عند التجلى ، فلا ينم ذلك التجلى وجود الغير مع الحق في القلب ، وإنما ينم

فنى ، إذ الأحدية الذاتية تقتض أن لا يكون معه شيء فلا ينظر القلب حيث لا إله ولا يرى إلا إياه ؛ فلا يحس بنفسه ولا غيره (وقلب العارف من السعة كما قال أبو يزيد البسطامي : لو أن العرش وما حواه مائة ألف ألف مرة في زاوية من زوايا قلب العارف ما أحس به ، وقال الجنيد في هذا المعنى : إن المحدث إذا قرن بالقديم لم يبق له أثر ، والقلب يسع القديم كيف يحس بالمحدث موجودا) هذا معلوم مما مر ، فإن الحق إذا تجلى بتحقيق قوله - كل شيء هالك إلا وجهه - فلا شيء معه (وإذا كان الحق يتنوع تجليه في الصور ، فبالضرورة يتسع القلب ويضيق بحسب الصورة التي يقع فيها التجلي الإلهي ، فإنه لا يفضل من القلب شيء عن صورة ما يقع فيها التجلي) قلب العارف يدور مع الحق ؛ ليس له حيشة ولا كيفية معينة ، ولا قابلية مخصوصة بشيء دون شيء ، ولا يكون له تعبد بشيء دون شيء بخلاف سائر القلوب ؛ فيكون بحسب تجلي الرب إذا تجرد عما سواه فلم يكن فيه سوى الحق ، فملى أى صورة يتجلى الحق من صغيرة أو كبيرة كان على صورته ، فيتسع ويضيق بحسب الصورة التي يقع التجلي الإلهي فيها ، ولا يفضل عنه شيء عن صورة المتجلي ؛ وأما سائر الصور الجزئية فبالعكس ، فإن لكل منها حيشة معينة وكيفية مقيدة وخصوصية مميزة له عن غيره واستعدادا خاصا يقع التجلي بحسبه ، فلا يكون التجلي إلا بحسب قابليته فيتكيف الحق بكيفية المتجلي ويتصور بصورته ، وهذا حقيقة تحول الحق في الصور يوم القيامة لأهل المحشر على العموم ، ولذلك يعرفه العارف في أى صورة تجل ويسجد له ويعبده ، وأما غير العارف المحجوب بمعتقد فلا يعرفه إلا إذا تجلى في صورة معتقده ، وإذا تجلى في غير تلك الصورة المعينة أنكره وتعوز منه (فإن القلب من العارف أو الإنسان الكامل بمنزلة محل فص الخاتم من الخاتم ؛ لا يفضل بل يكون على قدره وشكله من الاستدارة ، إن كان الفص مستديرا أو من التربيع والتسديس والثلثين وغير ذلك من الأشكال ، إن كان الفص مربعا أو مسدسا أو مثلثا أو ما كان من الأشكال ، فإن محله من الخاتم يكون مثله لأخير ، وهذا عكس ما تشير إليه الطائفة من أن الحق يتجلى على قدر استعداد العبد وهذا ليس كذلك ، فإن العبد يظهر للحق على قدر الصورة التي يتجلى له فيها الحق) هذا مثال للقلب العارف وإشارة إلى أن العارف هيولاني القلب دائم التوجه إلى الحق المطلق بإطلاق قابليته

نظره إلى الغير وكانت النورية مسلوقة في نظره لظهور الحق له في كل شيء ، فأنظر إلى العبد إلا والحق يظهر له فيه ، وفي الحقيقة لا يسمح نظر القلب إذا نظر إلى الحق مع الحق غير الحق اه لأن القلب يسع تجليات غير متناهية ، والعرش وما حواه يكون متناهيا ، فكيف يحس التناهي الموجود قزائمه اه (إن المحدث إذا قرن) أي إذا تجلى القديم للمحدث لم يبق له أثر إلقاء وجود المحدث عند القديم اه (فإنه لا يفضل) حتى يسع في القلب غيرها معها فيسحق غيرها اه بالي .
حيث لا يقبح التجلي للتجلى له فهذا بالنسبة إلى الفيض المقدس فالمراد بقوله (وهذا عكس ما تعبر) إعلام منه باختصاص إظهار هذا المعنى بنفسه بالفرد فيه اه .

لغلبة الأحدية الجمعية على قلبه ، ففى أى صورة يتجلى له الحق كان على صورته كما فى التمثيل بمحل الخاتم ، وأما ما تشير إليه الطائفة من تجلى الحق على قدر استعداد القلب فهو حال من غلبت على قلبه أحكام الكثرة وتقييد القلب بالهيئات المخصوصة ، فيكون التجلى الأحدى فيه متشكلا بأشكال الأقدار والصور والهيئات الغالبة عليه ؛ فالعارف يظهر للحق على قدر صورته ، وغير العارف يظهر له الحق على قدر صورته .

(وتحرير هذه المسألة أن لله تجليين : تجلى غيب ، وتجلي شهادة ؛ فمن تجلى الغيب يعطى الاستعداد الذى يكون عليه القلب ، وهو التجلى الذاتى الذى لغيت حقيقته ، وهو الهوية التى يستحقها بقوله عن نفسه هو ، فلا يزال هو له دائما أبدا ، فإذا حصل له : أعنى للقلب هذا الاستعداد تجلى له التجلى الشهودى فى الشهادة فرآه فظهر بصورة ما تجلى له كما ذكرناه ، فهو تعالى أعطاه الاستعداد بقوله - أعطى كل شيء خلقه ثم هدى - ثم رفع الحجاب بينه وبين عبده فرآه فى صورة معتقده فى الحق فهو عين اعتقاده ، فلا يشهد القلب ولا العين أبدا إلا صورة معتقده فى الحق) هذا التحرير تحقيق القولين وإثبات أن كان منهما صواب باعتبار التجليين ، فإن التجلى الذاتى الغيبى يعطى الاستعداد الأزلى بظهور الذات فى عالم الغيب بصور الأعيان وما عليه كل واحد من الأعيان من أحوالها ، وهو الذى يكون عليه القلب حال الظهور فى عالم الشهادة والغيب المطلق والحقيقة المطلقة والهوية المطلقة التى يعبر بها الحق عن نفسه هو هذه الذات المتجلى فى صور الأعيان ، ولكل عين هوية مخصوصة هو بها هو ولا يزال الحق بهذا الاعتبار هو أبدا ، فإذا ظهرت الأعيان فى عالم الشهادة وحصل للقلب هذا الاستعداد الفطرى الذى فطر عليه ، تجلى له فى عالم الشهادة التجلى الشهودى فرآه بصورة استعداد ، وهو قول طائفة من الصوفية : إن الحق يتجلى على قدر استعداد العبد وهو الظهور بصورة المتجلى له ، وهذا الاستعداد هو المراد بالخلق فى قوله - أعطى كل شيء خلقه - وأما الهداية فى قوله - ثم هدى - فهو رفع الحجاب بينه وبين عبده حتى رآه فى صورة معتقده فالحق عنده عين اعتقاده إذ لا يرى للقلب ولا العين إلا الصورة معتقده فى الحق ، فما رأى إلا نفسه فى مرآة الحق ، فمن هذه الأعيان من هو على الاستعداد الكامل ، فاستعداده يقتضى أن يرى الحق فى جميع

حاصل هذا الكلام : أن التجلى الأول من الاسم الباطن والفيض الأقدس الذى يكون المتجلى له على حسب التجلى ، والتجلى الثانى من الاسم الظاهر والفيض المقدس الذى يكون التجلى على حسب المتجلى له ، وهو ما أشارت إليه الطائفة ، بقوله (- أعطى كل شيء خلقه -) أى استعداد (- ثم هدى -) تجلى له بالتجلى الشهودى (ثم رفع الحجاب) بسبب التجلى الشهودى (بينه وبين عبده فرآه فى صورة معتقده ، فهو) أى الحق المرئى له (عين اعتقاده) إذ هو المتجلى له بصورة اعتقاده ، فما رآه إلا بها (فلا يشهد إلا صورة معتقده فى) مرآة (الحق) فلا يشهد الحق بل يشهد الحق الاعتقادى وهو صورة نفسه فى الحقيقة اه بالى .

صور أسمائه الغير المتناهية ، لأن استعداده لم يتقيد بصورة اسم ما ، بل توجه بإطلاقه إطلاقاً من كل قيد، ولم يحصره في حضرة بعض الأسماء بل يقابل كل حضرة من حضرات الأسماء التي تجلى فيها وبها بما في نفسه مما يناسبه من تلك الحضرة إلى إطلاق الحق عن كل قيد، فذلك هو العارف المذكور الذي يكون قلبه أبداً بصورة من تجلى له على أى صورة وفى أى وجه تجلى (فالحق الذى فى المعتقد هو الذى وصح القلب صورته ، وهو الذى يتجلى له فيعرفه فلا ترى العين إلا الحق الاعتقادى ، ولاخفاء فى تنوع الاعتقادات فمن قيده أنكره فى غير ما قيده به وأقر به فيما قيده به إذا تجلى له، ومن أطلقه عن التقييد لم ينكره وأقر له فى كل صورة يتحول فيها، ويعطيه من نفسه قدر صورة ما تجلى له فيها إلى ما لا يتناهى فإن صور التجلى ما لها نهاية يقف عندها، وكذلك العلم بالله ليس له غاية فى العارف يقف عندها ، بل هو العارف فى كل زمان يطلب للزيادة من العلم به - رب زدنى علماً ، رب زدنى علماً، رب زدنى علماً - فالأمر لا يتناهى من الطرفين) أى الحق فى أصحاب الاعتقادات ، هو الذى يسع كل قلب منهم صورته . والاعتقادات متنوعة ؛ فالحق عند كل واحد منهم هو المتجلى فى صورة معتقده، فإذا تجلى فى صورة أخرى أنكره فينكر بعضهم إله بعض أبداً فيبينهم التخالف والتناكر ، وأما الموحد الذى أطلق الحق عن كل قيد فيقر به فى كل صورة يتحول فيها، ويتحول قلبه مع صورته فيكون أبداً يقول دائماً بلسان الحال أو القال - رب زدنى علماً - فلا تتناهى التجليات من طرف الحق ، فلا تتناهى الصور المطابقة لها والعلوم من طرف العبد (هذا إذا قلت حق وخلق، فإذا نظرت فى قوله « كنت رجله الذى يسعى بها ، ويده التى يبطش بها ، ولسانه الذى يتكلم به » إلى غير ذلك من القوى ومحالها التى هى الأعضاء لم تفرق ؛ فقلت الأمر حق كله أو خلق كله ، فهو بلسنة وحق بنسبة والعين واحدة ؛ فعين صورة ما تجلى عين صورة ما قبل ذلك التجلى ، فهو المتجلى والمتجلى له، فانظر ما أعجب أمر الله من حيث هويته ومن حيث نسبته إلى العالم فى حقائق أسمائه الحسنى) يعنى أن الحقيقة والعين الأحدية ولحده لا تنكسر أصلاً إلا بالاعتبار ، فإذا نظرت إلى الحقيقة المتعينة بأى صورة كانت قلت حق باعتبار الحقيقة وخلق باعتبار

(فلا خفاء فى تنوع الاعتقادات) بحسب الأشخاص ولاخفاء فى تنوع التجليات بحسب الاعتقادات فمنهم من لبد الحق ومنهم من أطلقه (فمن قيده) الخ (إذا تجلى له) فيما قيده به ، فهو منكسر فى صورة غير صورة اعتقاده ، ومقر فى صورة هى عين صورة اعتقاده (ومن أطلقه أقر صورة ما تجلى له إلى ما لا يتناهى) فيعظم الحق فى صورة غير متناهية ، ولا يحصر التنظيم فى صورة غير صورة ويعرفه فى كل صورة ويميده فيها اه بالى ؛ (فقلت الأمر) أى الموجود (حق كله) هذا إن كان الوجود للعين والعبد مرآة له (أو خلق كله) هذا إن كان الوجود للعبد والعق مرآة له ، فلما ذكر هذا التفصيل أشار إلى المقام الأعلى مقام الكل (فهو حق بنسبة) أى بوجه (وخلق بنسبة) فلا يحجب العارف بالنظر إلى أحدهما عن الآخر بل جم بينهما بفطر واحد (والعين) القابلة لهذه الاعتبار (واحدة) فى ذاتها لا تتمتع بقبول الاعتبار اه .

العين ، هذا إذا نظرت إلى الحقيقة الأحدية قلت الذات أو الحقيقة فحسب ، وإذا نظرت إلى تحققها الذاتي قلت حق ، وإذا نظرت في مفهوم الحديث ورأيت أن جميع القوى والأعضاء لبت لإعين للعبد ، قلت خلق كله أو حق كله بإحدى النسبتين نسبة الوحدة أو الكثرة ، فإن اعتبرت نسبة الوحدة إلى الكثرة قلت إله ، وإن اعتبرت ظهور الواحد الحق في صورة الكثرة قلت المتجلى هو المتجلى له ، وإن اعتبرت أحدية الجميع نفيت الغير/وقلت العين واحدة فإن أحدية جميع الوجود يحكم بنفي السوى ويشهد قوله - كل شيء هالك إلا وجهه - فانظر عجائب أمر الله من حيث هوية ، فإنه أحد لا كثرة فيه يحسب ذاته وحقيقته ، وإله واحد من حيث نسبته إلى العالم بالمعاني المختلفة التي هي حقائق الأسماء ، فاعجب ولا تعجب عنه في التجليات الغير المتناهية فإنه أمر واحد لا موجود غيره :

(فمن ثمه وما ثمه وعين ثمه هو ثمه)

استفهم بمن وماعنه الحقيقة الأحدية على بصيرة ، لأن الحق عين كل شيء عاقل وغير عاقل ؛ ومعنى ثم في الواقع المشهود وعين ثم هو ثمه : أى وعين موجود في الواقع هو نفس الواقع ، إذ الواقع عينه ليس غيره .

(فمن قد عمه خصه ومن قد خصه عمه)

فمن قال بأنه يعم الكل من حيث كل خصه بأنه عين كل واحد ، ومن قال بأنه خصوصية كل واحد عمه بأنه شمل الكل من حيث هو كل :

(فما عين سوى عين فنور عينه ظلمه)

يعنى أنه إذا كان عين كل شيء فكل عين عين العبد الأخرى ليس غير ها ، فالنور عين الظلمة ، والظلمة عين للنور ، وكذا جميع المتضادات لأنها حقيقة واحدة :

(فمن يغفل عن هذا يجد في نفسه غمه)

لاحتجابه وجهه فهو مغموم أبدا :

(ولا يعرف ما قلنا سوى عبد له همه)

أى همه عظيمة : أى همه لا تنفع من الشيء إلا باللب الذى هو الحقيقة ، فلا يقف مع

(فمن ثم) أى في الوجود استقام لأول العقل (وما ثم) استقام لغير ذوى العقل (وعين ثم) أى في ذوى الطول (هو) أى العين الذى في ذوى العقول (ثمه) أى في غير ذوى العقول ؛ مناه أخبروني عن العقلاء وغير العقلاء أى شيء هما في الوجود ، والعال أن العين الذى في العقلاء هو العين الذى في غير العقلاء ، فليس في الوجود إلا هو لا غير ، والذي ظهر في صورة العقلاء في مرتبة هو الذى ظهر في صورة غير العقلاء في مرتبة أخرى ، فإذا كان كذلك (فمن قد عمه) أى الذى هم العين إلى الأفراد المخصوصة (خصه) أى خص ذلك العين لا غير إذ العام يقتضى خاصا ليشمله (ومن قد خصه) أى جملة خاصا تحت عام (عمه) أى عم ذلك بالعين الذى جملة خاصا إذا الخاص يقتضى العام أيضا لكونهما من الأمور المتضايقة ، فالعين واحدة ظهرت في مرتبة بصورة العموم ، وأخرى بصورة الخصوص ، فالظاهر هائدة إلى العين باعتبار الوجود أو الحق اه بالى .

الصور والظواهر والتعينات (قال - إن في ذلك للذكرى لمن كان له قلب - لتقلب في أنواع الصور والصفات ، ولم يقل لمن كان له عقل ، فإن العقل قيد فيحصر الأمر في نعت واحد ، والحقيقة تأتي الحصر في نفس الأمر فما هو ذكرى لمن كان له عقل ، وهم أصحاب الاعتقادات الذين يكفر بعضهم بعضاً ، ويلعن بعضهم بعضاً ، وما لهم من ناصرين) إنما خصص التذكر بالقلب لأنه يتقلب في الصور من عالم الشهادة والصفات والمعاني من عالم الغيب ويتشكل بكل شكل ، وفي موضع آخر باللب لأن لب كل شيء حقه من الحق ، ولم يقل لمن كان له عقل لأن العقل قيد لا يحكم إلا بالتقييد فيحصر الأمر في نعت واحد والعقلاء أصحاب الاعتقادات المقيدون وما في الكتاب ظاهر (فإن إله المعتقد ماله حكم في إله المعتقد الآخر ، فصاحب الاعتقاد يذب عنه : أي عن الأمر الذي اعتقده في إله وينصره ، وذلك الذي في اعتقاده لا ينصره ، ولهذا لا يكون له أثر في اعتقاد المنازع له ، وكذلك المنازع ماله نصرة من إله الذي في اعتقاده فإله من ناصرين) إله كل معتقد مقيّد مجهول فكيف يكون له حكم في إله المعتقد الآخر فلا قوة ولا نصرة له ، فصاحب كل اعتقاد يذب عن معتقده وينصره ويسعى في بطلان إله المعتقد الآخر ، ومعتقده الذي في اعتقاده لا ينصره فإنه كل معتقد باطل عند الآخر ، فلا يكون له قوة ولا أثر في المنازع له لأن إله الذي في اعتقاده محتاج إلى نصرة فكيف ينصره ، وكذلك المنازع ماله نصرة من معتقده الذي في اعتقاده ، فما لهم من ناصرين ، فلا تنقطع خصوماتهم ، إذ ليس لكل واحد منهم أنصار يغلّبونه على البواقي (ففني الحق النصرة عن آلهة الاعتقادات على انفراد كل معتقد على حدته ، فالمنصور المجموع والناصر المجموع) فالمنصور مجموع المعتقادات كل من معتقده ، والناصر مجموع المعتقدين كل معتقده ، فالكل واحد منهم من ناصرين ٧ (فالحق عند العارف هو المعروف الذي ينكر ، فأهل المعروف في الدنيا هم أهل المعروف في الآخرة) يعني أن الحق عند العارف في أي صورة تجلّي من صور تجلياته الاعتقادية والوجودية هو المعروف الذي لا ينكره ، فأهل الله الذين يعرفونه في الدنيا هم أهل الله الذين يعرفونه في الآخرة في جميع المشاهد (فلهذا قال : لمن كان له قلب ، فعلم تقلّب الحق في الصور بتقليبه في الأشكال ، فمن نفسه عرف نفسه وليس نفسه بغير هوية الحق ، ولا شيء من الكون مما هو كائن ويكون بغير الهوية الحق بل هو عين الهوية) قد علمت أن القلب دائماً

قوله (والمنصور) الثابت بالنسبة للإلهي وهو - إن تنصروا الله - (المجموع) أي الحضرة الجمعية الأسمائية لا المفرد (والناصر) الثابت بالنسبة وهو - ينصركم الله - (المجموع) أي تلك الحضرة ، يعني إن تنصروا الله في مظهر ينصركم إله في مظهر ، فهذه الحضرة الجامعة ناصر ومنصور في المظاهر ، وهو رب الأرباب رب أصحاب القلوب ، ففني الحق النصرة عن الأرباب المتفرقة التي في اعتقادات أصحاب القول ، وأثبت النصرة للام الجامع الذي في قلوب العارفين اه بالي .
(فن نفسه عرف نفسه) أي فمن علم تقلّب نفسه في الصور (عرف القلب) ذات (الحق في الصور) فلما أتم الكلام في هذا المقام في مراتب السكرة شرع في الوحدة بقوله (وليس نفسه بنبي) اه بالي .

يتقلب في تقاليب صور العالمين وحقائقها، فمن ثقله في الأشكال علم تقاليب الحق في الصور ولهذا لا يكون محل المعرفة الإلهية في الوجود إلا القلب، لأن ما عده من الروح وغيره له مقام معلوم، فمن نفسه عرف نفسه لأن نفسه ليست غير الحق والباقي ظاهر (فهو العارف والعالم والمقر في هذه الصورة، وهو الذي لا عارف ولا عالم وهو المنكر في هذه الصورة الأخرى) أى في الصورة التي يعرف عليها وتجليه من معتقده، فإنه يحصر الحق في صورة معتقده وينكر ما سواه، وليس العارف والمذكر غيره (فهذا حظ من عرف الحق من التجلي والشهود في عين الجمع) أى علم القلب الذي عرف الحق بالحق من نفسه التي هي عين هوية الحق، حظ من عرف الحق بطريق التجلي والشهود في عين الجمع لا بالفكر والبرهان، كما هو طريق العقلاء من أصحاب الاعتقادات، فإن البرهان لا يعطى كون الحق عين كل شيء من الأشياء المتضادة (فهو قوله - لمن كان له قلب - بتنوع في ثقله) أى فذلك العالم والحظ لمن كان له قلب يتنوع بتنوع التجليات، ويتقلب في قولها كما ذكر.

(وأما أهل الإيمان فهم المقلدة الذين قلدوا الأنبياء والرسل فيما أخبروا به عن الحق، لا من قلد أصحاب الأفكار والمتأولين الأخبار الواردة بحملها على أدلتها العقلية، فهؤلاء الذين قلدوا الرسل صلى الله عليهم وسلم هم المرادون بقوله - أو ألقى السمع - لما وردت به الأخبار الإلهية على سنة الأنبياء، وهو يعنى هذا الذى ألقى السمع شهيد ينبه على حضرة الخيال واستعمالها، وهو قوله عليه الصلاة والسلام في الإحسان: «أن تعبد الله كأنك تراه» والله في قبلة المصلى فلذلك هو شهيد) أى أهل الإيمان الذين قلدوا الرسل عليهم الصلاة والسلام لا الذين قلدوا العقلاء، هم المرادون بقوله - أو ألقى السمع - لما ورد من القرآن والخبر وهو شهيد، أى حاضر بقلبه على حضرة الخيال، فإن الشهود قد يكون بمعنى الحضور وقد يكون بمعنى الرؤية والبصر بالمبصرات، وقد يكون بالتجلى الخيالى والمثل في الحس من حضرة الخيال، وقد يكون بالبصائر للحقائق، وقد يكون بأحدية جمع البصائر والأبصار، وقد يكون بعين الحق للحضرة الإلهية من قوله «كنت سمعه وبصره» وقد يكون بمعنى شهود الحق ذاته بذاته وهو شهود أهل الولاية، والمراد هنا الشهود في الحضرة الخيالية للمثل الحسى، كما مثلت الجنة لرسول الله صلى الله عليه وسلم في عرض الحائط، ومثل جبريل في صورة دحية وفي صورة البشر سوى لمريم، يعنى وهو عند إلقاء السمع حاضرة ما تمثل رسول الله صلى الله عليه وسلم باستعمال القوة الخيالية في حضرتها، أو شاهد ما تمثل فيها إن قدر، وهو أى شهوده أو استعمال القوة الخيالية قوله عليه الصلاة والسلام، أى مثل قوله «أن تعبد الله

فإن إلقاء السمع يدل على استعمال حضرة الخيال والنهى عن استعمال القوة المفكرة، وهو أى معنى

قوله: - أو ألقى السمع وهو شهيد - معنى قوله «الإحسان أن تعبد الله» أى بال:

كانك تراه ، في صورة المعتقد الذي عندك ، وقوله : والله في قبلة المصلى كذلك ، فلذلك الحضور الخيالي هو شهيد ، فإذا قوى الاستحضار الخيالي وغلب الحال صار للشهود الخيالي مشهودا بالبصيرة ، فإذا صار أقوى وأكمل كان مشهودا بأحدية جمع البصر والبصيرة ، والنهاية مقام الولاية وهو شهود الحق ذاته بذاته فيكون الشاهد عين المشهود (ومن قلده صاحب نظر فكري وتقيد به فليس هو الذي ألقى السمع ، فإن هذا الذي ألقى السمع لابد أن يكون شهيدا لما ذكرناه ، ومتى لم يكن شهيدا لما ذكرناه فما هو المراد بهذه الآية - فهو لاء هم الذين قال الله فيهم - إذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا - والرسل لا يتبرءون عن أتباعهم الذين اتبعوهم) أى المقلد لصاحب النظر العقلي ليس الذي ألقى السمع ، لأن النظر العقلي يؤدي إلى تقيد حاصر للأمن فيها هو على خلاف الواقع ، وصاحبه مقيد للحق فيما ليس بمشهود ، فإذا قلده مقلد وألقى السمع إليه لم يبلغ من التقليد وإلقاء السمع إلى غايته من الشهود ، لأن المشهود الموجود غير منحصر بل مطلق هو عين كل معين فلم يك شهيدا لحضرة شهود نبيه ، ولا يعتقد الشهود لأن الفكر لا يقتضيه ، ولهذا نهى النبي عليه الصلاة والسلام عن الفكر في الله فليس هذا المقلد بمراد في الآية ، وأما المؤمن المعتقد للشهود فإنه يطلب الشهود أولا من طريق التخيل والتمثل ، ثم بالرؤية والتحقيق حتى يبلغ مقام الولاية في التوحيد ، ولهذا لا يتبرأ من أتباعهم لأنه دعاهم إلى الحق على بصيرة ، ويتبرأ المقيّد عن أتباعهم لأنه دعاهم إلى خلاف الواقع من التقيد .

(فحقق يا وليي ما ذكرته لك في هذه الحكمة القلبية ، وأما اختصاصها بشعيب ، أى شعبا لا تنحصر لأن كل اعتقاد شعبية فهي شعب كلها ، أعني الاعتقادات) هذا وجه للاختصاص يناسب شعبيا باعتبار اسمه ، والمذكور في أول الفصل يناسب باعتبار طريقته (فإذا انكشف الغطاء انكشف لكل أحد بحسب معتقده ، وقد يكشف بخلاف معتقده في الحكم ، وهو قوله - وبدلهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون - فأكثرها في الحكم كالمعتزلي يعتقد في الله نفوذ الوعيد في العاصي إذا مات على غير توبة ، فإذا مات وكان مرحوما عند الله قد سبقت له عناية بأنه لا يعاقب وجد الله غفورا رحيمًا ، فبدله من الله ما لم يكن يحاسب) هذا ظاهر مما مر من التجلي في صورة المعتقدات ، وأما التجلي في صور غير المعتقدات ،

(وتقيد به) أى بالنظر الفكري في تحصيل المجهولات ، وقد أدرج في هذا القسم المعتزلي ومن قلده فإنهم ممن قلدوا الفلاسفة في التسك في تأويلات بعض الإخبارات الإلهية اه بالي .
يعنى أن المتبوعين إما الرسل ولما أصحاب النظر ؛ أما الرسل فهم لا يتبرءون من أتباعهم بل يشفعون في عصاتهم فلا يصح هذا السر في حقهم ، تنبئت الآية لأصحاب للنظر كالفلاسفة وأمثالهم ، لظهور صورها لهم في الآخرة تبرءوا عن مقلديهم . ولما كانت هذه المسألة من أعظم مسائل العلوم الإلهية وأركانها ، أوصى الطالب بتفقيهه ، فقال : خفق بأولي ، أى بإصاحبي اه بالي .
(فأكثرها) أى فأكثر اختلافات الاعتقاد حاصله (في الحكم) وأما الاختلافات في الهوية فلا يكشف

فقد يكون من تجلى الاسم الرحمان لفائدة تعود إلى العبد ، إما من باب الرحمة الامتنانية لعناية سبقت في حقه فيرجع ويرزق الترقى ، وإما من اسمه العدل من باب المجازاة فجوزى بعمله والمآل إلى الرحمة ، هذا فيما يعتقد المعتقدون في الحكم من الله عليهم .

(وأما في الهوية فإن بعض العباد يجزم في اعتقاده أن الله كذا وكذا ، فإذا انكشف الغطاء رأى صورة معتقده وهي حق فاعتقدها وانحلت العقدة فزال الاعتقاد وعاد هاما بالمشاهدة ، وبعد احتداد البصر لا يرجع كليل النظر فيبدو لبعض العبيد باختلاف التجلى في الصور عند الرؤية ، لأنه لا يتكرر فيصدق عليه في الهوية - وبدا لهم من الله - في هويته - ما لم يكونوا يحسبون - فيها قبل كشف الغطاء) هذا منه باب الاعتقاد في هويته ، والأول من باب الاعتقاد في حكمه ، فإذا تجلى الحق للعبد في صورة معتقده فكانت حقا فاعتقدها في الدنيا وانحلت العقدة ، أى عقيدته في التعيين والتقييد عند كشف الغطاء في الآخر ، فزال الاعتقاد وصار علما بالمشاهدة وهذا باب للترقى بعد الموت لمن كان صحيح الاعتقاد ذا بصيرة ، فلا يرجع كليل النظر عند احتداد البصر ، وقد يبدو للبعض بعد التجلى في صورة معتقده تجلى آخر لا من صورة معتقده بسبب اختلاف التجلى في الصور ، لأن التجلى لا يتكرر فيعرفه لرويته أولا فيصدق عليه في الهوية أيضا كما صدق في الحكم - وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحسبون - في الهوية قبل كشف الغطاء ، وهذا أيضا من الترقى بعد الموت ، وأما قوله - ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلا - وقوله عليه الصلاة والسلام « إذا مات ابن آدم انقطع عمله » مما يدل على عدم الترقى بعد الموت ، فهو للمحجوبين الذين كانت أعينهم في غطاء عن ذكر الله من أهل الكفر والشرك ، وأما أهل

الغطاء إلا بحسب الاعتقاد (فإن بعض العباد إلى قوله انحلت العقدة) وهي عقدة الاعتقاد ، وهي الحجاب على القلب المانع من الانكشاف (فزال الاعتقاد) لزال العقد (وعاد) علم الاعتقاد (علما بالمشاهدة) فلم يبد لهم من الله ما لم يكونوا ، بل كل ما بدا لهم من الله من هوية الحق في الصورة ، فهو مما يحسبونه منافية قدونه قبل كشف الغطاء ، فما هو المراه بقوله - وبدا لهم من الله - الآية (وبعد احتداد البصر) أى وبمظهر الحق للعباد بظهور تام (لا يرجع كليل النظر) أى لا يحصل الخفاء التام ، ردا لقول أهل التناسخ إن العبد بعد الموت يأتى إلى الدنيا مرارا ، فيكل نظره عن الحق بعد احتداده لوقوع الحق في الخفاء التام . ثم قسم : قسم قالوا بالتناسخ في حق الكل لزعمهم أنهم يأتون التكميل الناقصين ، وقسم أتى جميع الأفواه الإنسانية ، وكلاهما مردود . وقد يفهم من هذا المقام أن هذه الآية لا تصدق على أهل السنة ، فإنهم وإن أثبتوا للحق الصفات الثبوتية والسلبية في اعتقادهم ، لكنهم لم يحصروا بهذا الاعتقاد ، بل قالوا بعد تقييد الحق بهذا الاعتقاد : الحق منزله عن تصورات أذهاننا وتصديقات قلوبنا ، فهذا صورة لتعلم فيعلم اعتقادهم في الدنيا جميع صور التجليات وإن لم يشعروا بذلك (فلا يصدق عليهم في الهوية - وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحسبون) بخلاف المعتزلة وغيرهم ، فإنهم لحصرهم الهوية في اعتقادهم يصدق عليهم في الهوية (وبدا لهم من الله -) فظهر من هذا الكلام ترقى العباد بالموت مؤمنا كان أو غير مؤمن ، لكنه لا ينفع ترقى من لا يملك الأنبياء ، ويدل على دلالة كلامه السابق على الترقى قوله : وقد ذكرنا صورة الترقى اه بالى .

الإيمان الموحدون من المحققين والمقلدين الذين ألقوا السمع مع الحضور ، فلهم ترقيات بسبب ارتفاع حجبهم فيما بعد الموت ، وزوال موانعهم بالعفو والمغفرة ، واجتماعهم بأهل الحق ممن كانوا يقلدونهم ويعتقدون فيهم ويحبونهم ، وإمدادهم لإياهم من أرواحهم في برازخهم ، كما حكى هذا الولي من نفسه حالة اجتماعه بمن سلف من عرفاء المحققين ، وإفادته لإياهم من الحقائق والمعارف التوحيدية ما ليس عندهم ، وحل إهمالهم وإمدادهم بما ترقوا به في الدرجات .

قوله (وقد ذكرنا صورة الترقى بعد الموت في المعارف الإلهية في كتاب التجليات لنا ، عند ذكرنا من اجتمعنا به من الطائفة في الكشف ، وما أفدناهم في هذه المسألة مما لم يكن عندهم ، ومن أعجب الأمر أنه في الترقى دائماً ، ولا يشعر بذلك للطائفة الحجاب ورقته وتشابه الصور مثل قوله - وأتوا به متشابهاً -) أى من أعجب أحوال الإنسان أنه في الترقى دائماً من أحوال استعداد عينه ، فإن أحوال الأغنياء أمور معلومة عند الله ثابتة في القوة يخرجها الله إلى الفعل دائماً ، فيجعل من الاستعدادات الأزلية الغير المجعولة استعدادات مجعولة غير متناهية بحسب الأطوار في الدنيا والآخرة والبرزخ والخشرو دار الثواب وكثير الرؤية وصائر المواطن من حيث لا يشعرو من حيث يشعر ، ولما ثبت أن الوجود من حيث هو وجود واجب بذاته ، وكل ما وجد وجد به فلا يقبل العدم أبداً فهو مع الآتات يتجدد ويترقى ، فكل شيء في الترقى مع الآن لأنه دائم القبول للتجليات الإلهية الوجودية أبد الآباد ، وبكل نخل يزداد قبوله لتجل آخر ، ولكنه قد لا يشعر بذلك لاحتجاب أو للطائفة حجاب ورقته ، وقد يشعر لكونها تجليات علمية أو ذوقية خيالية أو مقامية أو وجدانية أو شهودية جمعا وجمع جمع أو أحادية جمع وفرق ، وقد تشابه صور التجليات فلا تتميز ولا تنضب كما في الأرزاق في قوله - كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل وأتوا به متشابهاً - (وليس هو الواحد عين الآخر ، فإن الشبيبين عند العارف أنهما شبيهان غيران ، وصاحب التحقيق يرى الكثرة في الواحد ، كما يعلم أن مداول الأسماء الإلهية وإن اختلفت حقائقها وكثرت أنها عين واحدة ، فهذه كثرة معقولة في عين الواحد ، فتكون في التجلي كثرة

(ومن أعجب الأمور أنه) أى الإنسان ثابت (في الترقى دائماً) من ابتداء سيره إلى انتهائه بحسب العوالم باعتبار - كل يوم هو في شأن - فيترقى الإنسان من شأن إلى شأن (ولا يشعر بذلك للطائفة الحجاب) فإن الترقى حجاب لطيف لا يشعر به صاحبه في كل زمان فرد (وتشابه الصور مثل قوله - وأتوا به متشابهاً -) في حق أهل الجنة فإن عدم تميز بين الأعمار لإيمانها متشابهة في الصور ، لذلك قالوا عند الإيمان - هذا الذي رزقنا من قبل - اه بالي .

(وليس هو) ضمير شأن اسم ليس (الواحد) مفسر له (عين الآخر) غيره أى وليس ذلك المشابه الواحد غير المشابه الآخر (وغيران وشبيهان) خيران في لهما (فهذه) أى مداول الأسماء (كثرة معقولة) أن تكون بالقوة (في عين) أى حقيقة (الواحد) الواجب الوجود المفعود (تكون) هذه الكثرة المعقولة (في التجلي) أى في الظهور اه بالي .

مشهودة في عين واحدة؛ كما أن الهبولى تؤخذ في حد كل صورة، وهو مع كثرة الصور واختلافها ترجع في الحقيقة إلى جوهر واحد وهو هبولاها، فن عرف نفسه بهذه المعرفة فقد عرف ربه، فإنه على صورته خلقه بل هو عين هوبته وحقيقته (الضمير في ليس وعين الآخر خبر بعد خبر، أى وليس الرزق في الأزمنة رزقا واحدا حتى يكون هذا عين الآخر لأن الشبهين غيران عند أهل التحقيق متشابهان فكذلك التجليات المتعاقبات، وأن بالفتح في أنهما مع اسمها وخبرها مبتدأ وخبره الظرف المقدم أو فاعل الظرف، والجملة الظرفية خبر إن بالكسر وغير أن بدل من شبيهان أو صفة بمعنى متغايران، ويجوز أن يكون أنهما في محل نصب على أنه مفعول العارف، والألف واللام بمعنى الموصول وغير أن خبر إن بالكسر، والمعنى فإن الشبهين عند الذى يعرف أنها شبيهان غيران فتكون عند ظرفا للمغايرة التى دل عليها غيران، وفى بعض النسخ عند العارف فن حيث إنهما شبيهان فعلى هذا فالوجه هو الأول، والحقيقة واحدة والتعينات متعددة، فبرى صاحب التحقيق كثرة التعينات في العين الواحدة المتظاهرة في صورة متشابهة غير متناهية، كما أن مدلول القادر والعالم والخالق والرازق واحد بالحقيقة مع اختلاف معانيها وهو الله تعالى، فاختلفت معاني الأسماء كثرة معقولة اعتبارية في مسمى واحد العين، أى واحد عينه لا كثرة في حقيقته، فالتجلى في صورة كل اسم كثرة مشهودة في عين واحدة، وكذا في التارات تكون التجليات المتعاقبة المتشابهة واحدة بالحقيقة كثيرة بالتعينات على ما مثله في الهبولى، فإنك تأخذها في حد كل صورة من الصور الجوهرية، فتقول: إن الجسم جوهر ذو مقدار، والنبات جسم نام، والحجر جسم جامد ثقيل صامت، والحيوان جسم نام حساس متحرك بالإرادة، والإنسان حيوان ناطق، فقد أخذت الجوهر حد الجسم، والجسم الذى هو الجوهر في حد سائرهما، فيرجع الجميع إلى الحقيقة الواحدة التى هى الجوهر، فن عرف نفسه بهذه المعرفة أى بأنها حقيقة الحق الظاهرة في هذه الصورة وجميع صور الأشياء إلى ما لا يتناهى فقد عرف ربه، خصوصا الإنسان الكامل، فإنه مع كونه غير حقيقة خلقه على صورة الحضرة الإلهية بجميع أسمائها.

(ولهذا ما عثر أحد من العلماء على معرفة النفس وحقيقتها إلا الإلاهيون من الرسل، والأكابر من الصوفية، وأصحاب النظر وأرباب الفكر من القدماء والمتكلمين في كلامهم في النفس وماهيتها، فما منهم من عثر على حقيقتها ولا يعطيا النظر الفكري أبدا) لكون الفكر محجوبا بالتقييد كما ذكر (فن طلب العلم بها من طريق النظر الفكري فقد اصطنع زورم ونفخ في غير ضرر، لاجرم أنهم من الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا، فن طلب الأمر من غير طريقه فما ظفر بتحقيقه) هذا ظاهر:

(وما أحسن ما قال الله تعالى في حق العالم وتبدله مع الأنفاس في خلق جديد في عين واحدة ، فقال في حق طائفة بل أكثر العالم - بل هم في لبس من خلق جديد - فلا يعرفون تجديد الأمر على الأنفاس) الطائفة المعقول في حقهم هذا هم أهل النظر وتبدل العالم مع الأنفاس وكونه على الأنفاس في خلق جديد، مع أن العين الواحدة التي هي حقيقة الحق بحالها هو أن العالم بمجموعه متغير أبداً، وكل متغير يتبدل بعينه مع الآتات فيكون في كل آن متعينا غير المتعين الذي هو في الآن الآخر مع أن العين الواحدة التي يطرأ عليها هذه التغيرات بحالها، فالعين الواحدة هي حقيقة الحق المتعينة بالمتعين الأول ، ومجموع الصور أعراض طارئة مبتدأة متبدلة في كل آن وهم لا يعرفون حقيقة ذلك ، فهم في لبس من هذا التجدد الدائم في الكل ، فالخلق مشهود دائماً في هذه التجليات المتعاقبة، والعالم مفقود أبداً لفناؤه في كل طرفة وحدوثه في صورة أخرى (لكن عثرت عليه الأشاعرة في بعض الموجودات وهي الأعراض وعثرت عليه الحسبانية في العالم كله وجهلهم أهل النظر بأجمعهم ولكن أخطأ الفريقان؛ أما خطأ الحسبانية فيكونهم ما عرفوا مع قولهم بالتبدل في العالم بأسره على أحدية عين الجوهر المعقول الذي قبل هذه الصورة ولا يوجد إلا بها كما لا تنقل إلا به ، فلو قالوا بذلك فازوا بدرجة التحقيق في الأمر، وأما الأشاعرة فما علموا أن العالم كله مجموع أعراض فهو يتبدل في كل زمان ، إذ العرض لا يبقى زمانين) الحسبانية : السوفسطائية ، ومذهبهم أن العالم يتبدل مع الآتات ، لكنهم ما أثبتوا الحقيقة الأحدية التي هي وجه الحق بالحقيقة وهي التي تتبدل عليها صور العالم ، فغابوا عن الحق وتجلياته الغير المتناهية ، والحقيقة مع النعين الأول اللازم للعالم بذاته ، هي عين الجوهر المعقول الذي قبل هذه الصورة المسماة عالماً ، وهو المسمى بالعقل الأول وأم الكتاب ، وهو روح العالم فلا يوجد العالم إلا به ، وتأنيت الضمير وتذكيره في بها وبه باعتبار العين والجوهر ، وبالحقيقة هي المرأة الأولى التي ظهر وجه الحق فيها ؛ ولولا ذات الحق لما وجدت ، ولكن لما كان هذا الجوهر معقولا غير مشهود إلا لمن غيبه شهادة ، كان الحق مشهودا في العالم وهو كالمرأة الثانية في التحقيق والمرأة الأولى بالنسبة إلى أهل البصر ، كما أن روحه هي المرأة الأولى لأهل البصيرة ، وكما لا توجد صور العالم إلا بذلك الجوهر فكذلك لا يعقل إلا به لأنه العاقل والمعقول ، فلو عرفت الحسبانية تلك الحقيقة لفازوا بدرجة التحقيق في معرفته ، وأما الأشاعرة فلم يعرفوا حقيقة العالم ، وأن العالم ليس إلا مجموع هذه الصور التي يسمونها أعراضاً، وأثبتوا جواهر ليست

ولما فرغ من بيان تقلبات القلب وأحواله شرع في تبدلات عالم لكونه نوعاً من الثقل فقال (وما أحسن ما قال الله) اه بالي .

أي على تجديد الملقى وتبدل العالم الأشاعرة ، فإنهم قالوا : العرض لا يبقى زمانين ، وجهلهم أهل النظر من التجويل : أي الحسبانية مع أنهم علموا الأمر في ذلك على ما هو عليه اه بالي . غلطاً الحسبانية في أمر واحد والأشاعرة في أمرين اه بالي .

بشيء ولا وجود لها ، وغفلوا عن العين الواحدة الظاهرة في هذه الصور وحقيقتها التي هي هوية الحق ، فذهبوا إلى تبدل الأعراض في الآتات ، فظهر خطأ الفريقين من أهل هذا الشأن .

(ويظهر ذلك في الحدود للأشياء ، فإنهم إذا حدوا الشيء تبين في حدهم كونه) أى كون ذلك الشيء (الأعراض وأن هذه الأعراض المذكورة في حده عين هذا الجوهر وحقيقته القائم بنفسه ، ومن حيث هو عرض لا يقوم بنفسه ، فقد جاء من مجموع ما لا يقوم بنفسه من يقوم بنفسه) أى عند الأشاعرة ، فإن من حد الإنسان قال إنه حيوان ناطق ، ومعنى الناطق أنه ذو نطق ، ولا شك أن مفهوم ذونسبة والنسبة عرض والناطق الثابت له بواسطة هذه النسبة عرض زائد على حقيقة الحيوان خارج عنه ، فإن الإنسان حيوان مع عرضين ، ثم حد الحيوان يقال إنه جسم نام حساس متحرك بالإرادة ، فعناه جسم ذو نمو وحسن وحركة إرادية والكلام في النسبة وما يلحق الجسم بواسطتها كما في حد الإنسان ، فثبت أنها عوارض للجسم وأعراض عرضت له ، والجسم عندهم جوهر متحيز قابل للأبعاد الثلاثة ، كما أورده الشيخ رضى الله عنه بقوله (كالتحيز في حد الجوهر القائم بنفسه الذاتى ، وقوله للأعراض حده ذاتى ، ولا شك أن للقبول عرض إذ لا يكون إلا في قابل لأنه لا يقوم بنفسه ، وهو ذاتى للجوهر) أى عرض ذاتى عندهم (والتحيز عرض ولا يكون إلا في متحيز فلا يقوم بنفسه ، وليس التحيز والقول بأمر زائد على عين الجوهر المحدود لأن الحدود الذاتية هي عين المحدود وهويته) يعنى حد الجسر جوهر ذو تحيز وذو قبول ، والتحيز والقبول عرضان كما ذكر ذاتيان ، ولهذا قيد التحيز بقوله الذاتى ، فتبين أن الذاتيات المذكورة عندهم في الحدود كلها أعراض ، ومعنى قوله : وليس التحيز والقبول بأمر زائد على عين الجوهر المحدود أن الجوهر المحدود عندهم هو الجسر وهما ذاتيان له والذاتى جزء الماهية ، فالمتحيز المقابل ليس إلا نفس الجوهر مع هذين الاعتبارين أعنى التحيز والقبول ، وهما نسبتان لا وجود لهما في الخارج إذ لا عين لهما فيه ، فهما عين الجوهر في الخارج وهويته لأمر زائد عليه فيه بل في العقل ، فالذاتيات التي هي أجزاء المحدود عندهم ليس إلا اعتبارات وعوارض ، والمأخوذ في تعريف الجوهر ليس بمحد لأن الموجود لافى موضوع معناه شيء ذو وجود قائم بنفسه غير

(ويظهر ذلك) أن العالم كله أعراض ، أو خطأ الأشاعرة في الحدود للأشياء اه بالى .

فإن قلت : لا نسلم أن السكون والوجود عرض ، بل هو جوهر قائم بالذات موجود في الخارج . قلت : قد ثبت عند أهل النظر أن الوجود والجوهر والذات من المقولات الثانية ، فكيف يكون موجودا خارجا . لا يقال : إن المذكورات التي هي من المقولات الثانية مطلقاتها ، فلا كلام فيها بل البعث في القيديات فلا نسلم أنها أعراض . قلنا : إن حقائق وجود الممكنات لولا التوجه الإلهى الذى هو إقرار الوجود للماهية تنفنى بعدم والإقرار بنسبة عدمية ، والموجودية بمعنى هذا الانساب نسبة غير محقة في الخارج ، فليس الوجود إلا نسبة وإضافة ، حتى إذا أفرقتها حق الإدراك وجدتها أحوال ذات الأمر وأوصافه هرج .

محتاج إلى محل وهو الحق نفسه، فما توهموه أنه جوهر غير الحق مجموع أعراض، والأعراض لا تبقى زمانين (فقد صار ما لا يبقى زمانين) وهو مجموع الأعراض (يبقى زمانين وأزمنة) على زعمهم (وعاد ما لا يقوم بنفسه) من مجموع الأعراض (يقوم بنفسه عندهم ولا يشعرون لما هم عليه) من التناقض بالخلف (وهؤلاء هم في لبس من خلق جديد، وأما أهل الكشف فإنهم يرون الله تعالى يتجلى في كل نفس، ولا تكرر للتجلى) فإن الحقيقة من حيث هي هي لها تجلٍ واحد أزلا وأبدا فلا تكرر فيه، وأما بحسب التعينات الغير المتناهية فحال أن المتعين الزائد والمتعين الغافي عين المتعين الحادث والمتعين الموجود في الآن الآتي، فهو خلق جديد ليس بتكرار أيضا، وهو معنى قوله (ويرون أيضا شهودا أن كل تجلٍ يعطى خلقا جديدا ويذهب بخلق) فذهابه هو الفناء عند التجلى والبقاء لما يعطيه التجلى الآخر فافهم) فإن ألفاظ الكتاب ظاهرة، ومن معرفة الخلق الجديد وكون الجوهر المختلف مجموع أعراض عرضت للعين الواحد يعرف سر البعث والحشر، وأن الصور في النسبة الآخرة تتغير وتبديل كما قال عليه الصلاة والسلام : يحشر بعض الناس على صورة تحسن عندها القردة والخنازير ، فعليك بالتقوى والله الهادي .

(فصل حكمة ملكية في كلمة لوطية)

إنما اختصت الكلمة اللوطية بالحكمة الملكية، لأن الملك هو القوة والشدة، والغالب على لوط وقومه هو الشدة والقوة، ألا ترى إلى قوله - لو أن لي بكم قوة أو آوى إلى ركن شديد - فالتجأ من الشدة التي كان يقاسمها من قومه إلى الركن الشديد الذي هو الله تعالى، فاستأصلهم بشدة العذاب جزاء وفاقا (الملك : القوة والشدة، والملوك : الشديد، يقال : ملكك العجين إذا شددت عجنه، قال قيس بن الخطيم يصف طعنته، نظم :

ملكك بها كني فأنهرت فتقها يرى قائم من دونها ما وراءها

أي شددت بها كني يعني الطعنة، فهو قول الله تعالى عن لوط عليه السلام : - لو أن لي

قوله (ولا يشعرون لما هم عليه) من الخطأ وهو المناقضة والمخالفة لا ذهبوا إليه، فإنهم قالوا العالم لما قائم بنفسه أو غير قائم بنفسه، الأول الجوهر والثاني المرض ثم قالوا يتبدل العرض لا الجوهر، ومرموا الجوهر بالمرض فكان الجوهر عين المرض لا اتحاد الحد والحدود، فقد لزمهم يقتضى حدودهم بأن العالم كله مرض قائم بذاته تعالى يتبدل في كل آن، لكنهم لا يشعرون لما لزمهم من الحدود يقتضى حدودهم (وهؤلاء) أي طائفة المحجوبين (هم في لبس من خلق جديد) ولا يتكرر التجلى لحصول الفناء والبقاء في كل آن فيناق التكرار (هذه هي) أي فذهاب الخلق السابق (هو الفناء عند التجلى) اللاحق، لكن لما كان التجلى من جنس الأول ليس الأمر على المحجوبين ولا يشعرون . فتجدد (والبقاء لما يعطيه التجلى الآخر) وهو التجلى الموجب للبقاء بالخلق الجديد (فانهم) فإن الأمر ما تقول دون غيره اه بالي .

للك فخرج الميم وسكون اللام : الشدة (يصف طعنته) بشدة ضربه العدو بالرجم (فأنهرت فتقها) أي فأوسعت بين الطعنة حتى يرى قائم من دونها ما وراءها) أي يرى القائم ما وراء الطعنة من جانب آخر اه

بكم قوة أو آوى إلى ركن شديد - فقال صلى الله عليه وسلم «يرحم الله أخى لوطاً لقد كان يأوى إلى ركن شديد» فنه صلى الله عليه وسلم أنه كان مع الله من كونه شديداً ، والذي قصد لوط عليه السلام القبيلة بالركن الشديد والمقاومة بقوله - لو أن لى بكم قوة - وهى الهمة ههنا من البشر خاصة (فهو أى الشدة والقوة الهمة القوية الشديدة ، أى لو أن لى بكم قوة من الهمة القوية أقاومكم بها وأقاويكم ، أو آوى إلى جانب قوى هو القبيلة ظاهراً ، والله تعالى حقيقة وباطناً ، ولهذا قال عليه الصلاة والسلام ولقد كان يأوى إلى ركن شديد ، من اسمه القوى الشديد ، ولو لم يتأيد بالقوى الشديد لما قهر الأعداء ، فكان هذا القول بقينا من قوى شديد بالله ، أى بقوة همته المتأيدة بالقوى الشديد فيهم فأهلكهم ، ولما كان نظر لوط إلى مظاهر القوة والشدة من حيث أنه أضاف القوة إلى نفسه وقصد بالركن القبيلة ، قيد للشيخ قدس سره الهمة هنا بقوله من البشر خاصة وقال (فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « فمن ذلك الوقت ، يعنى من الزمان الذى قال فيه لوط عليه السلام - أو آوى إلى ركن شديد - « ما بعث نبي بعد ذلك إلا فى منعة من قومه ، فكان يحميه قبيلته كإبى طالب مع رسول الله) يعنى من قوة همته وتأثير باطنه (فقوله - لو أن لى بكم قوة - لكونه) أى لكون لوط عليه السلام (سمع الله تعالى يقول - الله الذى خلقكم من ضعف - بالأصالة - ثم جعل من بعد ضعف قوة - فعرضت القوة بالجعل فهى قوة عرضية - ثم جعل من بعد قوة ضعفاً وشيبة - فالجعل تعلق بالشيبة ، وأما الضعف فهو رجوع إلى أصل خلقه ، وهو قوله - خلقكم من ضعف - فردّه لما خلقه منه ، كما قال - ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئاً - فذكر أنه رد إلى الضعف الأول ، فحكم الشيخ حكم الطفل فى الضعف) أى سمع لوط عليه السلام سمع روحه من الله تعالى قوله - الذى خلقكم من ضعف - فتحقق أن الممكن لا وجود له بالأصالة فلا قوة له ، فأصله الضعف حين خلق من تراب ، ثم من نطفة ، ثم من علقه ، ثم يخرجكم طفلاً ، فالضعف له ذاتى بمقتضى طبيعة الإمكان ، وبمقتضى

(- لو أن لديكم قوة) بمقاومتكم (- أو آوى -) أى ألتجىء (- إلى ركن شديد -) إلى قبيلة غالبية على الأعداء (-) لأنه كان مع الله من كونه شديداً) فكان غالباً على أعدائه مع نصرة الله (من ركن شديد) فكان له أبى طالب ركناً شديداً (-) وألهمه القوة الروحانية المؤثرة فى النفوس لا القوة الجسدية ، فإنها أقوى تأثيراً من الجسدية (-) فأنصف منشأ ومبدأ لخلق .

(فالجعل تعلق بالشيبة) لكونها أمراً وجودياً عرضياً كالقوة وأوجدتها الحق تعالى بالخلق الجديد (وأما الضعف فهو رجوع) وهو عدم القوة فلا يتعلق بالجعل به . فإن قيل : إن تعلق الجمل بهما يظهر فى الآية . قلنا : لما كان الشيب صفة عارضة للإنسان اعتبر الشيخ تعلقه إليه بمعنى الإيجاد .

ولما كان الضعف وصفاً أصلياً له اعتبر تعلقه إليه بمعنى الرد إلى أصله لذلك قال (فردّه لما خلقه منه) وهو الضعف والشيبة سبب موجب لرد القوى إلى أصله وهو الضعف ، وأورد دليلاً على أن الضعف بعد القوة رد على أصله لا يتعلق به الجمل . قوله تعالى كما قال (- ومنكم من يرد إلى أرذل العمر -) (-)

أصل خلقه الجمادية ، والقوة عارضيه بالجعل ، والجعل الثانى هو القدر المشترك بين الرد إلى الضعف الأصلى وإحداث الشبهة ، فإن كليهما جعل والجعل بمعنى الفعل ، كما فى قوله تعالى - إني جاعل فى الأرض خليفة - أورد الجعل للقدر المشترك بين الخلق والإبداع ، إنما قال فالجعل تعلق بالشبهة لأن الضعف يتبعه طبعاً ، ولهذا وصفه بالرجوع إلى أصل خلقه . ثم لما تبين أن الرجوع إنما هو بتبعية الشيب المجعول مجعول فسر به بالرد إلى ما خلقه منه لإشراك الرد والإحداث فى معنى الجعل والباقي ظاهر ، والمقصود أن القوة للخلق عارضى ، ولهذا أورد لوالامتناعية إشارة منه إلى محض التوحيد ، وأن لا جعل ولا قوة إلا بالله (وما بعث نبي إلا بعد تمام الأربعين وهو زمان أخذ فى النقص والضعف ، فلهذا قال - لو أن لى بسكم قوة - مع كون ذلك يطلب همة مؤثرة) إنما بعث بعد تمام الأربعين لأن القوة النورية قبله مغمورة فى مقتضيات الخلقة ، وأحكام الفطرة مغلوبة بأوصاف النشأة فانصبع النور بالظلمة ، ولهذا غلب السواد على الشعر ، فلما ذهبت القوى الطبيعية وظهر ضعف القوى الجسمانية لكونها متناهية ، اشتد سلطة القوة الفطرية وظهر سلطان النور الإلهى ، فغلب البياض بمحكم العكس على سواد الشعر وحان وقت تأثير الهمة بالقوة الإلهية بـرجوع حجاييات الخلقية إلى الضعف الأصلى ، وبروز الحقيقة الإلهية والقوى الروحانية من الحجاب ورجوعاً إلى التأثير الأصلى ، فتمنى بلو الامتناعية بالتشبيه إليه لأن القوى لله لا له ، فإن أصل وضعها للامتناع واستعيرت للتمنى الدال على طلب الهمة المؤثرة ، فالقوة ليست له من حيث أنه خلق سبياً عند ضعف الخلقة ونقصانها عند الأربعين ، وهى له من حيث أنه حق .

(فإن قلت : وما يمنعه من الهمة المؤثرة وهى موجودة فى السالكين من الأتباع ، فالرسل أولى بها ، قلت : صدقت ولكن نقصك علم آخر ، وذلك أن المعرفة لا تترك للهمة تصرفاً ، فكلما علمت معرفته نقص تصرفه بالهمة ، وذلك لوجهين : الوجه الواحد لتحققه بمقام العبودية ونظره إلى أصل خلقه العليعى (فإن أصله الضعف ، وللعبد قبول أمر السيد وامتناله ، وإنما للفعل للسيد وحده) والوجه الآخر أحدية المتصرف والمتصرف فيه ، فلا يرى على من يرسل همته فيمنعه ذلك) الرؤية من أفعال القلوب عقلت بمن الجملة لما فى من من الاستفهام ، فلا يرى على من يرسل همته إذ ليس ثمة أحد غيره ، ويجوز أن يكون من رؤية البصر ، والمفعول محذوف لدلالة أحدية المتصرف والمتصرف فيه عليه ، أى فلا يرى أحداً والجملة بيان لعل امتناع التصرف لاقتضاء رؤية وجود المتصرف فيه ،

(ولهذا) أى ولأجل إدراك لوط معنى قول الله تعالى - بالنور الإلهى - (- قال لو أن لى بسكم -) فظهر أن ما طلبها لوط ليست بقوة جسمانية اه بالى .

أى على أى شئ أو على أى أحد يرسل همه إذ ليس ثمة غيره ، ثم قال : فيستغنى ذلك ، والوجه الثانى ، وهو شهود أحدية المتصرف والمتصرف فيه كما يمنع من المتصرف ، فقد يقتضى التصرف لأنه واقع فى نفس الأمر ، إذ ليس فى الوجود إلا الحق وحده والتصرف واقع ، فلو تصرف العارف بالأحدية المذكورة ما كان ذلك التصرف إلا للحق ولا سيما العهد الكامل ، فإنه هو الذى له جميع ما لله من حقائق الأسماء الإلهية ، وما للعبد من الصفات العبدانية بأحدية العين وإلا لم يكن كاملاً ، لكن لا يكون ذلك بإرسال الهمة وتسليطها لثلاث يضره ويخل بمقام العبودية بل بإظهار الحق ذلك منه ، وظهوره تعالى على مظهره بالتصرف من غير تعبد منه بذلك ، ولا إرسال همة ولا تسليط نفس ولا ظهورية ، فالمانع بالحقيقة هو الوقوف فى مقام العبودية الذاتية ورد أمانة الربوبية العرضية إلى الله تأدياً بأداب أهل القرب فلا يتعدى للتصرف والتسخير : ويتوجه بالكلية إلى الله الواحد الأحد المتفرد بالتدبير والتقدير .

(وفى هذا المشهد يرى أن المنازع له ما عدل عن حقيقته التى هو عليها فى حال ثبوت عينه وحال عدمه ، فما ظهر فى الوجود إلا ما كان له فى حال العدم فى الثبوت ، فما تعدى حقيقته ولا أدخل بطريقته ، فتسمية ذلك نزاعاً إنما هو أمر عرضى أظهره الحجاب الذى على أعين الناس ، كما قال الله تعالى - ولكن أكثر الناس لا يعلمون - يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون) يعنى أن العارف فى هذه الشهود وهو شهود أحدية العين مطلع على سر القدر يرى أن المنازع على صراط ربه ما عدل على علم الله منه وعما اقتضاه علمه فى حال ثبوتها ، فليس هو نزاع فى الحقيقة بل هو فيما يفعله كهذا العارف فيما يفعله ، والحجاب الحاجب للناس عن اطلاعهم على حقيقة الأمر يقتضى أن يسمى ذلك نزاعاً لما بينهما من الخلاف (وهو من المقلوب ، فإنه من قولهم - قلوبنا غلف - أى فى غلاف وهو الكن - الذى يستتره عن إدراك الأمر على ما هو عليه ، فهذا وأمثاله يمنع العارف من التصرف فى العالم) وهو أى كونه نزاعاً من باب المقلوب الذى قلبه أصحاب الحجاب من حقيقته لأنه وفاق لما كان عليه عينه فى حال الثبوت ، ولكن لما كانت

(فتسمية ذلك نزاعاً) مطلقاً ، وإنما قلنا مطلقاً لأن أهل الله سموه نزاعاً بحسب الأمر التكليفى ، ولا يسمى نزاعاً بحسب الأمر الإرادى ، وأما أهل الحجاب فيسمون نزاعاً مطلقاً اه (أظهره الحجاب) المانع للاطلاع على سر القدر ويترجمون أن الناس كلهم قبل الهداية واتباع الرسل ، وما علموا أن كلاماً وفقطريقته فى الأزل واقضاء أعيانهم الناجية فى العلم ، لذلك يسمون عدم الطاعة فى الظاهر نزاعاً وغلفة مطلقاً ، ولو علموا الأمر لسما نزاعاً من وجه واتباعاً من وجه قلب اللام والفاء بالقلب المكان ، فكان أصل غافلون غالفون أى غالفون قلوبهم فى غلاف الحجاب ، وهو الكن الذى يستتره أى يستتر القلب ، لقوله تعالى - وجعلنا على قلوبهم أكنة - (فهذا) أى التحقق بمقام العبودية والنظر إلى أصل اللغنة والاطلاع على أحدية التصرف والتصرف فيه وأمثاله (يمنع العارف من التصرف) بالهمة (فى العالم) اه بالى .

قلوبهم في أكنة عما عليه الأمر في نفسه حسبوا أن الحق الثابت في نفس الأمر خلافه فسموه بالنسبة إليه نزاعا وليمن به في نفس الأمر ، فلما كان العارف يرى ذلك وفاقا لما في علم الله ولما في عينه منعه من التصرف في العالم بدفعه وقهره وإهلاكه .

(قال الشيخ أبو عبد الله بن القائد للشيخ أبي السعود بن الشبلي : لم لا تتصرف ؟ فقال أبو السعود : تركت الحق يتصرف لي كما يشاء ، يريد قوله تعالى أمرنا - فاتخذوه وكيلًا - فالوكيل هو المتصرف ولا سيما وقد سمع أن الله يقول - وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه - فلم أبو السعود والعارفون أن الأمر الذي بيده ليس له وأنه مستخلف فيه ، ثم قال له الحق : هذا الأمر الذي استخلفتك فيه وملكتك إياه اجعلني واتخذني وكيلًا فيه ، امثل أبو السعود أمر الله فاتخذوه وكيلًا ، فكيف يبقى لمن يشهد مثل هذا الأمر همة يتصرف بها ، والهمة لا تفعل إلا بالجمعية التي لا تمتنع لصاحبها إلى غير ما اجتمع عليه ، وهذه المعرفة تفرقه عن هذه الجمعية فيظهر العارف التام المعرفة بغاية العجز والضعف . قال بعض الأبدال للشيخ عبد الرزاق : قل للشيخ أبي مدين بعد السلام عليه : يا أبا مدين ، لم لا يعتصم علينا شيء وأنت تعتصم عليك الأشياء ؟ ونحن نرغب في مقامك وأنت لا ترغب في مقامنا) لهذا كله غنى عن الشرح ، ومن ههنا كلام الشيخ (وكذلك كان) أي كان تعتصم عليه الأمور (مع كون أبي مدين كان عنده ذلك المقام وغيره ، ونحن أئتم في مقام الضعف والعجز منه ومع هذا قال له هذا البدل ما قال ، وهذا من ذلك القبيل أيضا) أي وما نحن فيه من العجز من كمال المعرفة أيضا (قال صلى الله عليه وسلم في هذا المقام عن أمر الله له بذلك - ما أدري ما يفعل بي ولا بكم إن أتبع إلا ما يوحى إلي - فالرسول يحكم ما يوحى إليه به ما عنده غير ذلك ، فلن أوحى إليه بالتصرف بجزم تصرف ، وإن منع امتنع ، وإن خير اختار ترك التصرف) تأديبا بآداب العبودية في مقام الاستقامة وملازمة ماله ذاتي ، ونفويضا للتصرف إلى من له تصرف ذاتي (إلا أن يكون ناقص المعرفة) أي أن يكون المخير ناقص المعرفة فاختره ، وذلك إما لعدم علمه بأن التصرف والتأثير مخصوص بالحضرة الإلهية ، وأنه ذاتي للحق عارضى للعبد ، وأن الوقوف مع معبودية للعبد أولى ، لأن الوقوف مع الذاتيات والظهور بها أعلى وأشرف من الظهور بالأمور العرضية ، وإما لعدم التأديب والمعرفة بأن مراعاة الآداب مع الحضور الإلهية أولى بالعبد ، وأن اتخاذ الله وكيلًا فيها استخلفه فيه أعلى

(لم لا يعتصم علينا شيء) إذا أردنا حصوله يحصل بتصرفنا وبلين لنا ولا ينزعنا (وأنت تعتصم عليك الأشياء ؟) أي لا تتبع على مرادك ، يعني نحن نتصرف وأنت لا تتصرف (وهذا) أي الذي مع أبا مدين من التصرف (من ذلك القبيل) أي من قبيل ما يمنع أبا السعود وأمثاله من التصرف وهو المعرفة التامة (أيضا) كتابي السعود وغيره اه . فظهر أن البدل الذي قال لأبي مدين نقص من المعرفة ، ولو علم ما قاله له لعلم أن العارف لا يتصرف بالاخيار بل بالجبر والأمر من الله اه بالي .

مقاما للعبد، ولهذا كان الرسل خصوصاً أكملهم وخاتمهم محمداً صلى الله عليه وسلم بحكم ما يوحى إليه في التصرف وتركه، فإن الأدب يقتضى الطاعة، وإن أوحى إليه بالتخير علموا أن الأولى به لو كان خلاف التخير لما خيروا وأمروا بما هو خير، فرأوا التخير ابتلاء وعلموا أن الخبرة في الأدب والوقوف مع مقتضى الحقائق والذاتيات.

(قال أبو السعود لأصحابه المؤمنين به: إن الله أعطانا التصرف منذ خمس عشرة سنة وتركناه نظرفاً، هذا لسان إدلال. وأما نحن فما تركناه نظرفاً وهو تركه إيثارة، وإنما تركناه لسكمال المعرفة، فإن المعرفة لا تقتضيه بحكم الاختيار، فتى تصرف العارف بالهمة في العالم فعن أمر إلهي وجبر لا باختيار، ولا شك أن مقام الرسالة يطلب التصرف لقبول الرسالة التي جاء بها فيظهر عليه ما يصدق عند أمته وقومه ليظهر دين الله والولى ليس كذلك، ومع هذا فلا يطلبه الرسول في الظاهر لأن الرسول الشفقة على قومه فلا يريد أن يبالغ في ظهور الحجة عليهم، لأن في ذلك هلاكهم فيبقى عليهم، وقد علم الرسول أيضاً أن الأمر المعجز إذا ظهر للجماة فمنهم من يؤمن عند ذلك ومنهم من يعرفه ويحجده، ولا يظهر التصديق به ظلماً وعلواً وحسداً، ومنهم من يلحق ذلك بالسحر والإيهام، فلما رأت الرسل ذلك وأنه لا يؤمن إلا من أنار الله قلبه بنور الإيمان، ومتى لم ينظر الشخص بذلك النور المسمى بإيمانا فلا ينفع في حقه الأمر المعجز، فقصرت المهم عن طلب الأمور المعجزة لما لم يعم أثرها للناظرين ولا في قلوبهم، كما قال في حق أكمل الرسل وأعلم الخلق وأصدقهم في الحال «إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء» ولو كان للهمة أثر ولا بد لم يكن أحد أكمل من رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا أعلى ولا أقوى همة منه، وما أثرت همته في إسلام أبى طالب عمه وفيه نزلت الآية التي ذكرناها، وكذلك قال في الرسول ما عليه إلا البلاغ، وقال - ليس عليك هدام ولكن الله يهدي من يشاء - وزاد في سورة القصص - وهو أعلم بالمهتدين - أى بالذين أعطوه العلم بهدایتهم في حال عدمهم بأعيانهم الثابتة فأثبت أن العلم تابع للمعلوم، فمن كان مؤمناً في ثبوت عينه وحال عدمه ظهر بتلك الصورة في حال وجوده، وقد علم الله ذلك منه أنه هكذا يكون، فلذلك قال - وهو أعلم بالمهتدين - فلما قال مثل هذا، قال أيضاً - ما يبدل القول لدى - لأن قولى على حد علمى في خلقي - وما أنا بظلام للعبيد - أى ما قدرز عليهم الكفر الذى يشقيهم، ثم طلبتهم بما ليس في وسعهم أن يأتوا به بل ما عاملناهم إلا بحسب ما علمناهم، وما علمناهم إلا بما أعطونا من نفوسهم

ولما كان إيضاح هذه المسألة موفوقاً على بيان سر القدر بينه بقوله (وزاد) الحق تعالى نرى أثر الهمة (في سورة القصص) اهـ (ثم طلبتهم بما ليس في وسعهم) حق أكون ظالماً، فكان أمر الحق بهم بما ليس في وسعهم من أحوال عينهم الثابتة، وهذا هو الكلام الذى قطع عرق الجبر عن كليتة، فلا ظلم أصلاً فلا جبر

مما هم عليه ، فإن كان ظلم فهم الظالمون ، لذلك قال - ولكن كانوا أنفسهم يظلمون -
 فما ظلمهم الله ، كذلك ما قلنا لهم إلا ما أعطته ذاتنا أن نقول لهم ، وذاتنا معلومة لنا بما هي عليه
 من أن نقول كذا ولا نقول كذا ، فما قلنا إلا بما علمنا أن نقول ، قلنا القول منا ولهم الامتثال وعدم
 الامتثال مع السماع منهم) هذا كلام ظاهر اللفظ ، والمعنى حاصلة أن كمال المعرفة والعلم بحقائق
 الأمور يقتضى حفظ الأدب مع الله تعالى وعدم الظهور بالتصرف وإرسال المهمة على شيء ، فإن
 المعارف المحقق يعلم أنه لا يظهر في الوجود إلا ما كان في العلم الأزلى ، وما كان في العلم أن
 يقع لا بد أن يقع ، وما كان فيه أن لا يقع فمحال أن يقع ، فالأمر بين فاعل عالم بما في قوة
 القابل ، والقابل لا يقبل إلا ما في استعداده الذاتي الغير المجعول ، فعلى أى شيء يرسل المهمة ،
 وأى فائدة في إرسالها ؟ فإن المعلوم وقوعه أو لا وقوعه لا يتغير بهمه ، ولا يتأخر عن وقته
 المقدر فيه ولا يتقدم عليه ، والقابل لا يقبل إلا ما علم الفاعل أن يقبله ، والفاعل لا يفعل
 إلا ما يقتضى قبوله ، فإن الأعيان مقتضية بما تجري عليها حالة الوجود من الأزل إلى الأبد
 والفاعل العالم لا يعلم منها إلا ذلك ، والنسب الأسماوية مؤثرة فيها بمقتضى العلم والقبول ،
 فلذلك قال : ما قلنا لهم إلا ما أعطته ذاتنا أن نقول لهم ، فإن الأعيان عين الذات الأحدية
 المتجلية بصورها وذاتنا معلومة لنا بما هي عليه من أن نقول كذا ولا نقول كذا ، لأن علمه
 بذاته علمه بالأعيان كلها ؛ فقوله للأعيان بالكون على ما هي عليه مقتضى علمه ، والامتثال
 وعدم الامتثال مع سماع القول منهم مبنى على ما فيها وعلم منها أولا :

(فالكل منا ومنهم) (والأخذ عنا وعنهم)

منا من حيث حضرتنا الأسماوية ، ومنهم من حيث الأعيان الظاهرة بالوجود الحق
 المظهرة حقائق الأسماء على قابلياتها واستعداداتها الذاتية ، وأخذ العلم الحقيقي عنا ، فإننا نعطي
 من فضلنا ما نشاء من نشاء ، كما قال - ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء - وعنهم : أى العلم
 مأخوذ من الأعيان المعلومه وهى نحن ، فإن العلم منه أولا بطلانه ثم بالأعيان التى هى مظهر
 حقائق ذاته ، والعلم بالأعيان ليس إلا علمه بذاته إذ لا معلوم إلا هو :

(وإن لم يكونوا منا فنحن لاشك منهم)

قطعا لاصرفه ولا متوسطا إذ مآله الجبر الظالم اه (كذلك باقلنا لهم) المراد من القول التكليف القرعبة ،
 فلما أعطى الحق لهم ما طلبت ذواتهم من الكفر والإيمان ، كذلك أعطى الحق لذاته تعالى ما انتضت ذاته
 من القول كذا وعدم القول كذا اه باله .

(والكل منا ومنهم) أى القول والامتثال وعدم الامتثال من الحق من وجه ، ومن العبد من وجه (والأخذ)
 أى التصديب لمن لم يعتزل الأمر التكليفي من الحق وعن العبد ، فهم كانوا منا اه (إن لم يكونوا منا فنحن
 لاهك منهم) تحقيقا لعبودية والربوبية ، فإنه إذا لم يكن الحق منهم على تقدير عدم كونهم من الحق لم تتحقق
 الربوبية والعبودية ، فكون الحق منهم محال بالضرورة فكانوا من الحق والحق ليس منهم ؛ أو مضاه فالكل
 أى إعطاء الكل منا ومنهم : والأخذ أى أخذ الكل منا وعنهم ، فكان الحق مطايا وأخفا والعبد كلفه ،

كان مع اسمها مقدرة بعد إن ، كما في قولهم : إن خيرا فخير ، والاسم ضمير الشأن أو ضمير الأعيان : أى إن كان الأمر والشأن لا تكون الأعيان منا سر الأسماء بأن ظهرت منا ولمقتضياتنا فنحن لاشك منهم ومن حقائقهم ، فإن الأسماء بسبب الذات أى حقائق الأعيان فلا يتحقق إلا بها ، وإن كان الأعيان لا يكونون في الوجود منسا وعلى صورنا وبجسبتنا ، فنحن لاشك منهم ومن حقائقهم وبجسبتهم ، فإن الأعيان يسمون بأسماء الحق ، (فتحقق يا أولي هذه الحكمة الملكية من الكلمة اللطيفة فإنها لباب المعرفة) أى خلاصة المعرفة والعلم الحقيقي بسر القدر الموجب لإقامة أعذار الخلائق كلهم (فقد بان لك السر ، وقد اتضح الأمر ، وقد أدرج في الشفع الذى قيل هو الوتر) أى ظهر لك سر القدر واتضح الأمر لوجود الحق أنه بحسب ذلك السر ، وأن الداخلى الحق الذى هو الوجود المطلق الوتر بذاته مندرج في الشفع الذى هو الخلق القابل ، وإنما كان شفعاً لظهوره في ثاني مرتبة الوتر ، وإنما كان وتراً لعدم الثانی الشافع ، فالوتر يتحقق الثاني به شفع وبلا هو وتر ، والله أعلم .

(فص حكمة قدرية في كلمة عزيرية)

إنما اختصت الكلمة العزيرية بالحكمة القدريّة لانبعائه على طلب معرفة سر القدر ، وتعلق القدرة بما يقتضيه العلم من صورة القدر المقدور ، فإن القدرة لا تتعلق إلا بمعلومات ممكنة هي الأعيان وأحوالها المعلومة عند الله ، والقدر هو العلم المفصل بالأعيان وأحوالها الثابتة في الأزل الخارجة عليها عند وجودها إلى الأبد .

(اعلم أن القضاء حكم الله في الأشياء ، وحكم الله في الأشياء على حد علمه بها وفيها ، وعلم الله في الأشياء على ما أعطته المعلومات مما هي عليه في نفسها ، والقدر توقيت ما هي عليه الأشياء في عينها من غير مزيد فلا حكم القضاء على الأشياء إلا بها ، وهذا هو عين سر القدر لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد - فله الحجة البالغة -) هي ، في ما هي عليه الأشياء ضمير منهم تفسيره الأشياء . القضاء : حكم الله تعالى في الأشياء بمقتضى علمه بأحوال القوابل في الغيب ، فإنه مطلع بذاته على أحوال كل عين من الأعيان مما يقتضيهما ويقبلها إلى الأبد ،

فهذا هو المطاملة بين الرب والعبد إن لم يكونوا يأخذون منا ما لم يعطونا قبله فنحن لاشك تأخذ منهم ما أعطاه لهم قبله وهو العلم ، فإن علمه بهم يأخذ منهم ولم يعط قبل ذلك العلم لهم ، لأن علمه تعالى تابع لمعلومه ، بخلاف العبد فإنه لا يمكن له أن يأخذ عن الحق ما لم يعطه الحق قبله إلا الوجود ، بل الوجود عليهم من الحق على حسب طلبهم اه بالي .

(- فله الحجة البالغة -) يعنى إذا كان تقدير الحق أحوال العباد وأفعالهم بحسب القضاء عينهم الثابتة كان له الحجة التامة على خلقه لا يخلق عليه ، إذ قيل لم قدر فلان الإيمان وعلى هذا السكفر أول قدر بعض

وهي الأحوال التي عليها الأعيان حال ثبوتها. والقدر : توقيت تلك الأحوال بحسب الأوقات وتعليق كل واحد منها بزمان معين ووقت مقدر بسبب معين ؛ فالقضاء لا توقيت فيه والقدر تعيين كل حال في وقت معين لا يتقدمه ولا يتأخر عنه ، وتعليقه بسبب معين لا يتخطاه ، ولهذا لما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم حين حذر عن جدار مائل في ممره ، فقيل : أنفر من قضاء الله ؟ قال « أفر من قضائه إلى قدره » فالقدر : تفصيل القضاء وتقدير ما قضى بحسب الأزمان من غير زيادة ولا نقصان ، والقضاء : هو الحكم على الأشياء بما عليه أعيانها في أنفسها حال ثبوتها ، فالحكم عليها إلا بها ، فالحكم الله على أحد من خارج ، والحجزة : هو ترتيب مقتضيات أعمال الناس عليها وهو أيضا أحوال أعيانهم ، وأما الأعيان ، فلأنها تعين بما لها من الأحوال وتتميز بها في التجلي الذاتي ، فلا يمكن كونها على خلاف ما هي عليه في ذلك التجلي فلأنها صورتعيناها الذاتية - فله الحجة البالغة - ولو صدق عليهم لليس في قوله - فلا تلوموني ولوموا أنفسكم - وما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون - (فالحاكم في التحقيق تابع لعين المسألة التي يحكم فيها بما تقتضيه ذاتها ، فالمحكوم عليه بما هو فيه حاكم على الحاكم أن يحكم عليه بذلك ، فكل حاكم محكوم عليه بما حكم به وفيه كان الحاكم من كان فتحقق هذه المسألة ، فإن القدر ما جهل إلا لشدة ظهوره فلم يعرف وكثر فيه الطلب والإلحاح) أي الحاكم يحكم القضاء السابق تابع في حكمه لسؤال استعداد المحكوم عليه بقابلته ، فإن القابل يسأل بمقتضى ذاته ما يحكم الحاكم عليه ، فلا يحكم الحاكم عليه إلا بمقتضى ذاته القابلة ، فالمحكوم عليه حاكم على الحاكم أن يحكم عليه بما في ذاته أن يقبله ، فكل حاكم أي حاكم كان محكوم عليه بما حكم به على القابل السائل إياه ماهوفيه ، ولم تخف هذه المسألة أي مسألة القدر إلا لشدة ظهوره (واعلم أن الرسل صلى الله عليهم وسلم من حيث هم رسل لأن حيث هم أولياء وعارفون على مراتب ما هي عليه أهمهم ، فاعندهم من العلم الذي أرسلوا به إلا قدر ما يحتاج إليه أمة ذلك الرسول لازائد ولا ناقص ، والأمم متفاضلة يزيد بعضها على بعض ، فتفاضل الرسل في علم الإرسال بتفاضل أهمها ، وهو قوله - تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض - كما هم أيضا فيما يرجع إلى ذواتهم عليهم السلام من العلوم والأحكام متفاضلون بحسب استعداداتهم ، وهو قوله - ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض -) هي فيما هي عليه أهمهم ضمير مبهم تفسيره أهمهم ، وللرسل صلى الله عليهم وسلم جهات ثلاثة : جهة الرسالة وهي تحمل الأحكام المتعلقة بأفعال الأمم الموجبة لصلاح مجادهم ومعاشهم ، وهم في ذلك أمناء لا يبلغون إلا ما حملوا . وجهة الولاية : وهي القضاء

الأشياء على الصورة الطبيعية وبعضها على الصورة الحسنة ، وإذا كانت العجة لله على خلقه لا يخلق على الله (فالحاكم) وهو الحق (في التحقيق) تابع في حكمه (لعين المسألة) وهي الأعيان الثابتة مارة عن المحكوم عليه وبه والعكم أم بال .

في الله بقدر ما قدر لهم من كمالات صفاته وأسمائه . وجهة النبوة : وهي الإخبار عن الله بقدر ما رزقوا من معرفته ، فعلوم كل واحد منهم من جهة الرسالة ليست إلا بقدر ما تحتاج إليه أمته المرسل إليهم لا أزيد ولا أنقص ، لأنه إنما أرسل بسؤال استعدادهم ومقتضاه فلا يكلفهم إلا ما يسعه استعدادهم ، فيقدر ما تنفاضل الأمم في الاستعدادات تنفاضل الرسل في علوم الرسالة ، ولهذا قال تعالى - تلك الرسل فضلنا - الآية ، أى في علوم الرسالة لدلالة الرسل عليه ، وترتيب الحكم على الوصف وضمير هو يرجع إلى التفاضل المقدر بتفاضل الأمم ، وربما يطوى الله عنهم بعض العلوم الذى لا يحتاجون إليه في الرسالة وينافها ظاهرا كالعالم بسر القدر ، فإنه يوجب فتور الهمة في الدعوة عن طلب ما هو غير مقدور ، ومقتضى الرسالة الجهد والقوة والعزم فيها ، وكذلك في مراتب النبوة بحسب ذواتهم وأعيانهم متفاضلون في العلوم والمعارف والأحكام على مقتضى استعداداتهم الأصلية ، كما قال - ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض - ولما كانت النبوة ظاهرا للولاية والولاية باطنها كان تفاضلهم في النبوة بقدر تفاضلهم في الولاية ، فإن نبأهم الصادق إنما يكون عما هم فيه من الألوهية والربوبية (وقال الله تعالى في حق الخلق - والله فضل بعضكم على بعض في الرزق - والرزق : منه ما هو روحاني كالعلوم ، وحسي كالأغذية ، وما ينزله الحق إلا بقدر معلوم وهو الاستحقاق الذى يطلبه الخلق ، فإن الله أعطى كل شيء خلقه فينزل بقدر ما يشاء ، وما يشاء إلا ما علم فحكم به وما علم كما قلناه إلا بما أعطاه المعلوم) الخلق أعم من الأنبياء والأمم ، فإن جميع الناس يتفاضلون بذواتهم ومقتضى أعيانهم واستعداداتهم الأصلية في الرزق المعنوى والصورى ، وما ينزل عليهم ذلك الرزق إلا بقدر ما يطلبه كل أحد باستعداده الأصلية ، وفسر القدر المعلوم بالاستحقاق الذى يقتضيه خاقه أى عينه الثابتة عند خلقه ودخوله في الوجود ، والباقي معلوم مما مر (فالتوقيت في الأصل للمعلوم) أى التعيين بالوقت والسبب في نفس الأمر لما علم الله من أحوال كل عين ، وهو القدر المقدور والقضاء والعلم والإرادة والمشية تبع للقدر) أى العين الثابتة ، فإن العلم الإلهي ليس إلا منها والحكم تبع للعلم ، وكذلك الإرادة والمشية والتوقيت هو القدر فكلها تبع القدر الذى هو نفس للعين (فسر القدر من أجل العاوم ، وما يفهمه الله تعالى إلا لمن اختصه بالمعرفة التامة ، فالعلم به يعطى الراحة الكلية للعالم به أيضا ، ويعطى العذاب الأليم للعالم به أيضا .

أى مقتضى خلقه دفعة واحدة في الأزل من الرزق الروحاني والجسماني اه (فالتوقيت أى توقيت ما هو عليه الأشياء (في الأصل للمعلوم) أى من القضاء ذات المعلوم ، فإنه طالب من الله ذلك التوقيت باحتداده اه (يعطى الراحة) لعله أن كل الرزق الذى اقتضته ذاته لا بد أن يصل إليه فيستريح عن الطلب (والعذاب الأليم) لعله أن مالا يلائم غرضه من مقتضى ذاته كالقدر والمرضى لا يزول الهمة ولا يرى سببا للخلاص فيتألم به ، وهذا

فهو يعطى التقيضين ، وبه وصف الحق نفسه بالغضب والرضا وبه تقابلت الأسماء الإلهية)
 أما إعطاء العلم بالقدر صاحبه الراحة الكلية فظاهر ، لأنه إذا علم يقيناً أنه لا يحصل له إلى
 ما قدر له مما ثبت في هيبته الثابتة أزلاً ، ولا يمكن فيه الزيادة والتغير والتبدل استراح من تعب
 الطلب ، وإن قدر له الطلب أجل في الطلب ولم يتعب ، كما قال عليه الصلاة والسلام « إن
 روح القدس نفث في روعى : إن نفساً لن تموت حتى تستكمل رزقها ، ألا فأجلوا في الطلب »
 لأنه يعلم أن جعل الطاب سبباً للوصول لم يتخلف وصول المطلوب منه ، وإن لم يحصل لم
 يصل إليه إن لم يكن من نصيبه ، فرضى بما رزق وأراح نفسه سيما إن رزق الحظ الأوفر .
 قال على رضى الله عنه : اعلموا علماً يقيناً أن الله لم يجعل للعبد وإن عظمت حيلته وقويته
 مكيدته واشتدت طلبته أكثر مما سمي له في الذكر الحكيم ، ولم يجعل بين العبد عند ضعفه
 وعدم حيلته دون ما سمي له في الذكر الحكيم ، والعارف لهذا العامل به أعظم الناس راحة ،
 والنازل لهذا الشاك فيه أعظم الناس شغلاً بما يضره . وأما عطاؤه العذاب الأليم فلائنه قد يؤمر
 بما يعلم أنه ليس في استعداد الإتيان به كما سيأتى في الرزق الحمدي ، وقد يرى أعياناً على
 أكمل استعداد لكل كمال وأوفر حظ في الدنيا والآخرة ، وقد تحقق أنه ليس في استعداد
 ذلك ولا يمكنه البلوغ إليه فيتألم ويتحسر لنقصان استعداد ، وعلى كل حال يكون أحسن
 حالاً من المحجوب عن سر القدر وأقرب إلى الرضى : وأما ترتب الرضى والغضب الإلهيين
 على حكم القدر فلأن الرضى يتبع لاستعداد الكامل مقتضى لقبول الرحمة والرافة الموفق
 صاحبه للأعمال الجميلة والأخلاق الفاضلة والكمالات العلمية والعملية والأحوال الموجبة
 سعادة الدارين ، كما قيل : عنايته الأزلية كفايته الأبدية . وأما الغضب فقد ترتب على نقصان
 الاستعداد وهدم القابلية للخير ، ولكمال السعادة والصلاحية لإتيان ما فيه نجاته ، وأهلية
 العلم والعمل النافع كما قيل في حق إبليس :

فلا سبيل إلى مرضاة ذى غضب من غير جرم ولا يدري له سبيل

وأما تقابل الأسماء الإلهية بحكم القدر فظاهر مما ذكر في الرضى والغضب ، فإن أعياناً
 مخصوصة مظاهر الاسم اللطيف والجميل والمنعم ونظائرها ، وأعياناً أضر مظاهر للقاهر
 والجليل والمنتقم وأمثالها ، وليس ذلك إلا مقتضى استعداد ذاتها الذاتية وحقائقها العينية
 (فحقيقة تحكم في الوجود المطلق والوجود المقيد لا يمكن أن يكون شيء أتم منها ولا أقوى
 ولا أعظم لعموم حكمها المتعدى وغير المتعدى) المراد بالحقيقة سر القدر وحكمها في الوجود

حكم سر القدر في الحق ، وأما حكمه في الحق قوله (وبه وصف نفسه) أم بالى (لسوء حكمها) باللفظ
 واللفظ (المتعدى) أى الحق (و) لعموم حكمها بالمعادة والشفاعة (غير المتعدى) أى الحق . قال بعض
 الفساح : المراد بالحكم المتعدى الأحكام والفأثيرات التى تقع من الأعيان ، وغير المتعدى ما يقع في مظاهرها
 فيحتاج إلى حذف الموصوف بتقديره الحكم المتعدى أم بالى .

المطلق ، وفي بعض النسخ : في الوجود المطلق ، وهو الحق تعالى اقتضاؤها منه وسؤالها بلسان استعدادها أن يحكم على كل عين عين عند إيجادها بما في استعدادها وقابليتها أن يكون عليه وأن يحكم على كل أحد بما في وسعه ، كما قال تعالى - لا يكلف الله نفساً إلا وسعها - وحكمها في الوجود المقيد أن تكون الخلائق كلها على مقتضيات أعيانها لا يمكن لعين من الأعيان الخلقية أن تظهر في الوجود ذاتا وصفة ونعتا واسما وخلقا وفعلا إلا على حالها الثابتة في العدم ، وأما سر هذا السر أن هذه الحقائق والأعيان صور معلوماته الحق ليست زائدة على ذاته بل هي من تجلي ذاته في علمه بذاته بصور صفاته وشؤون الذاتية المقتضية للنسب الإسمائية ، فإن اعتبرت من حيث تعييناتها كانت صفات وشؤوننا ، وإن اعتبرت الذات المعينة بها كانت أسماء لأن الذات باعتبار كل تعيين ونسبة اسم وهي من حروف الكلمات التي لا تتغير ولا تتبدل ، فإنه حقائق ذاتية للحق والذاتيات من صفات الحق لا تقبل الجعل والتغير والتبدل والزيادة والنقصان . وإذا علمت أنها من تجليه الذاتي فلا وجود لها إلا في العلم ، وحكمها المتعدى تأثيراتها عند الوجود والظهور في الغيب ، ونسب بعضها إلى بعض بالفعل والانفعال والتعليم والتعلم والمحبة والعداوة وغير ذلك . وغير المتعدى ما يختص بها من كمالاتها وخواصها وأخلاقها وصفاتها المختصة بها من الهيئة والشكل والعلم والجهل ، وكل ما لا يتعين بالغير .

(ولما كانت الأنبياء صلى الله عليهم وسلم لا تأخذ علومها إلا من الوحي الخاص الإلهي ، فقلوبهم ساذجة من النظر العقلي لعلمهم بقصور العقل من حيث نظره الفكري عن إدراك الأمور على ما هي عليه ، والإخبار أيضا يقصر عن إداك ما لا ينال إلا بالذوق ، فلم يبق العلم الكامل إلا في التجلي الإلهي ، وما يكشف الحق عن أعين البصائر والأبصار من الأغطية ، فتدرك الأمور قديمها وحديثها وعديمها ووجودها ومحالها وواجبها وجازدا على ما هي عليه في حقائقها وأعيانها) النظر الفكري لا يبلغ إلا إلى أفق الوادي المقدس وهو الأفق المئين ، فكأنه باب الغيب ليقتنص منه المطلوب عليه فلا ينكشف المطلوب على صاحبه هيانا ، وكذلك الإخبار الإلهي بواسطة الملك ، ألا ترى إلى قوله - ولقد رآه بالأفق المبين - وما هو على الغيب بضنين - وأما أعيان العيان فلا يكون إلا بالكشف للذوى اللب الذين هم عرجوا إلى الأفق وجازوا إلى مقام - أو أدنى - حيث - ما كذب الفؤاد ما رأى - وهناك تنكشف عليهم الحقيقة بالتجلي فيروا الأعيان والحقائق على ما هي عليه ، وما في ما يكشف الحق مصدرية أي في التجلي الإلهي ، وكشف الحق عن أعين البصائر والأبصار بعض الأغطية التي عليها ، أو موصولة أي في التجلي الإلهي وفي الذي يكشفه الحق عن أعين

البصائر والأبصار من الأغطية فيكون من بياننا لما هو أقوى (فلما كان مطلب العزيز عليه السلام على الطريقة الخاصة لذلك وقع العتب عليه كما ورد في الخبر ، فلو طلب الكشف الذي ذكرناه ربما ما كان يقع عليه عتب في ذلك ، والدليل على سداجة قلبه قوله في بعض الوجوه - أني يحبي هذه الله بعد موتها -) الطريقة الخاصة طريقة الوحي الإلهي المختصة بالأنبياء ، ولذلك وقع العتب أي ورد الجواب على طريقة العتاب ، لما ورد في الخبر : «لئن لم تنته لأعحون اسمك من ديوان النبوة» لأن السؤال منه كان على خلاف مقتضى مقام الرسالة من الأمر والنهي لوقوعه على صيغة الاستبعاد والاستعظام لقدرة الله ، وكان حق مقامه أن يستصغر في جنب قدرة الله كل عظيم ، لأن كل مستبعد ومستعظم عقلا وعرفا فإنه في جنب قدرة الله سهل يسير وأمر حقير ، فإن كان مطلبه في قوله - أني يحبي هذه الله بعد موتها - الاطلاع على سر القدر وكيفية تعلق القدرة بالمقدور من طريقة الوحي والإخبار المعهود عند الرسل ، فقد طلبه على الوجه الذي لا ينبغي فلا يعطى ، فلا جرم ورد الجواب على صورة العتاب لأن السؤال سؤال من لا يحقق له تحققات المخاطبات الإلهية ، فلو طلب الكشف الذي هو طريق علمه فربما لم يقع عليه عتب في ذلك ، والدليل على سداجة قلبه قوله في بعض الوجوه - أني يحبي هذه الله - أي من حيث أنه طلب الاطلاع من طريق الوحي على وجه الاستبعاد والاستعظام ، فلما أن يكون مطلبه من طريق الكشف والتجلى على وجه الشهود للطمأنينة فلا دليل فيه على سداجة قلبه وعدمها ولا عتب ، وكان « أني » للتعجب كقول زكريا لمريم - أني لك هذا - وإن كان من طريق العقل والنظر فلا سداجة ٧ استحقاق العتب ، هذا إذا كان المراد من الطريق الخاصة طريقة النبوة الخاصة به ، ويجوز أن يكون المراد بها الطريقة الخلاصة بالله ، أي الاطلاع على القدر ذوقا ، المشار إليه في قوله : فسأل عن القدر ، إلى قوله : فطلب ما لا يمكن وجوده في الخلق ذوقا ، وحينئذ يكون المراد من بعض طلب شهود تعلق القدرة بالمقدور ذوقا كما ذكر الشيخ واستدل عليه بالعتب ، لكنه لا يليق ذلك بمنصل النبوة ، فإن جهل ذلك لا يليق بعلماء الأئمة فضلا عن الأنبياء .

(وأما عندنا فصورته عليه الصلاة والسلام في قوله هذا كصورة إبراهيم في قوله تعالى

(فلما كان مطلب العزيز) وهو قوله - أني يحبي هذه الله بعد موتها - (على الطريقة الخاصة) فته تعالى ، يدل عليه قوله بعده فطلب أن يكون له قدرة تتعلق بالمقدور ، وقوله فطلب ما لا يمكن وجوده في الخلق ذوقا ، فلا يجوز أن يكون المراد بها طريق الوحي كما جوزه البعض (لذلك) أي لكون مطلبه على الطريقة الخاصة لله تعالى (وقع العتب عليه كما ورد في الخبر) وهو « لئن لم تنته لأعحون اسمك من ديوان النبوة » (ولو طلب) بهذا المطلب (الكشف الذي ذكرناه) الذي طريق الأنبياء والأولياء (ربما كان لا يقع عليه عتب) في ذلك المطلب كما كان إبراهيم عليه السلام فإن مطلبه أمر يمكن حصوله للإنسان فذلك لم يقع عليه عتب ، فلما عتب الحق على العزيز علم أن مطلبه من الخصائص الإلهية اه بالي .

- أرنى كيف تحيي الموتى - ويقتضى ذلك الجواب بالفعل الذى أظهره الحق فيه فى قوله - فأما الله مائة عام ثم بعثه - فقال له - وانظر إلى العظام كيف تنشرها ثم نكسوها لحما - فعين كيف تنبت الأجسام معانة تحقيق فأراه الكيفية ، فسأل عن القدر الذى لا يدرك إلا بالكشف للأشياء فى حال ثبوتها فى عدمها ، فأعطى ذلك من خصائص الاطلاع الإلهى فن الحال أن يعلمه إلا هو ، فإنها المفاتيح الأول أعنى مفاتيح الغيب التى لا يعلمها إلا هو ، وقد يطلع الله من يشاء من عبادته على بعض الأمور من ذلك (يعنى أن قوله - أرى يحيى هذه - عند أهل الحق طلب المعاينة للطمأنينة كسؤال إبراهيم ، فكان حق الجواب أن يريه عيانا وهو الإجابة بالفعل . ولما كان الاطلاع على سر القدر والشهود لحقائق الأعيان وأحوالها كلها حال ثبوتها مما ليس لعين معين فيه قدم لأن ذلك من حقائق الحضرة الإلهية إذ لا يسع العين المقيد الاطلاع المطلق أراه فى عينه بإماتته مائة عام ثم بعثه ، وقوله - وانظر إلى العظام - حتى عاين كيفية الإحياء وتعلق القدرة بالمقدور معاينة تحقيق ولم يعطه ما دل عليه سؤاله من الاطلاع على تعلق القدرة بإحياء أهل القرية كلها ذوقا ، فإن ذلك إنما يكون بالاطلاع على أعيانهم وأحوالها وهو القدر الذى استأثر الله بعلمه ، فإن حقائق الأعيان مفاتيح الغيب الأول لأنها حقائق الأسماء الداتية ، إذ الذات مع كل عين اسم إلهى هو مفتاح خزائن الغيب الذى فيها ، وتلك المفاتيح إنما هى بيد الله إذا اطلع عين واحدة على الأعيان الأخرى وإلا لم تكن مقيدة ، لكن قد يطلع من يشاء من عبادته على بعض ذلك لإعائن الكامل الخاتم ، فإنه مطلق عن القيود أو أحذى الشاهد والشهود ، فالأعيان كلها فى عينه والأسماء جميعا مندرجة فى اسمه الذى هو الاسم الأعظم ، وقوله فسأل ليس عطفا على فأراه عطف الفعل على الفعل ، فإن السؤال ليس بمرتب على الإرادة ولم يعقبها بل هو من باب عطف قصة على قصة بعد تمام القصة الأولى باستئناف هو كالتعليل لما قبله كما فى قصة البقرة وعطف أولها على آخرها بقوله - وإذ قتلتم أنفسا - فكأنه لما بين كيف إجابة الفعل ، قال : فكان سؤاله عن القدر فلم يعطه ما سأل لكونه محالا بالنسبة إليه ، لامتناع إحاطة المقيد بالمطلق فأراه فى عينه .

- (فأراه الكيفية) كما أراه إبراهيم فلا فرق فى المطلب بالنظر إلى الآية ، وإنما كانت التفرقة فى المطلب بين إبراهيم وعزير من أمر خارج وهو العتب ، بل طلب عليه الصلاة والسلام أن يريه الحق كيفية إحياء الموتى ، ليكون فى ذلك صاحب شهود لإصاحب نظر واستدلال ، ولا أهل خبر واستخبار اه جاس . (فأعطى ذلك) بل رده وأعطى ما يمكن فى حقه وأتفق فى نفسه ، فأراه الكيفية كما أجاب لمن سأل عن الأهل فقال - قل هى مواقيت الناس والمج - فأعطى الاطلاع على غير الطريقة الخاصة المطلوبة فلا يتوقف كيفية الإحياء بل يشاهدها اه (على بعض الأمور من ذلك) الغيب كما قال تعالى - عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا إلا من ارتضى من رسول - كعنه عليه الصلاة والسلام فى انشقاق القمر ، وعيسى فى إحياء الموتى وإبراء الأكف والأبرص اه بالى

(فاعلم أنه لا تسمى مفاتيح إلا في حال الفتح وحال الفتح هو حال ثعلب التكوين بالأشياء أو قل إن شئت حال ثعلب القدرة بالمقدور، ولا ذوق لغير الله في ذلك فلا يقع فيها تجل ولا كشف، إذ لا قدر ولا فعل إلا الله خاصة إذ له الوجود المطلق الذي لا يتقيد) حال الفتح إذ هو حال ظهور مافي الخزانة الغيبية التي هي العين المذكورة، ولا يكون الظهور إلا حالة تكون الأعيان، وهي بعينها حال ثعلب القدرة بالمقدور ولا شهود لذلك ذوقا غير الحق تعالى، فلا يقع فيها تجل ولا كشف لأحد غيره تعالى، إذ له الوجود المطلق فله القدرة المطلقة على الكل، لأن ماعداه مقيد وكل مقيد قابل فلا فعل له ولا تأثير؛ فالقادر المطلق الشاهد قدرته في الكل ليس إلا الله وحده (فلما رأينا عتب الحق له عليه السلام في سؤاله في القدر علمنا أنه طلب هذا الاطلاع) أي شهود ثعلب القدرة بالمقدور ذوقا (فطلب أن تكون له قدرة تتعلق بالمقدور) أي الشهود الذوق لتعلق القدر بالمقدور، ولا يكون القادر بالذات الذي يشهد أحديته بالمقدور لظهور القادر في صورة المقدور بحيث لا نزول أحدية الذات بالنسبة الوصفية في القادر والمقدور (وما يقتضيه ذلك إلا من له الوجود المطلق فطلب ما لا يمكن وجوده في الخلق ذوقا) أي لا يكون شهود أحدية القادر والمقدور، ولا يمكن إلا من له الوجود المطلق الذي لا يتقيد بشيء، لا بقادر ولا بمقدور ولا أمر آخر بوجه من الوجوه فلذلك حصل العتب. وفي كلام الشيخ إشارة إلى أن طلب ذلك من طريق الكشف والتجلي غير ممنوع ولا مدفوع لمن شاء الله أن يطلعه على بعض ذلك بالتقيد. وأما الاطلاع المطلق فيكون للخلق من حيث هو خلق أبدا، ولكن لمن فني عن اسمه ورسمه ولم يبق من إنيته ولعينه شيء، فإذا استهلك فيه فقد بطلع على الحق بالحق من حيث هو حق، وذلك إنما يكون لصاحب الاستعداد الأكمل، كما قال عليه الصلاة والسلام «أوتيت البارحة مفاتيح خزائن الأرض والسماء» (فإن الكيفيات لا تدرك إلا بالأذواق)؛ وأما ما روينا مما أوحى الله به إليه «لئن لم تنته لأخون اسمك من ديوان النبوة» أي أرفع عنك طريق الخبر وأعطيك

قبل إن كثيرا من الأسرار يعلم ولا يتكلم به كسر القدر، فإن لم يمس أحال أمره إلى سر القدر فمن بذلك، وإن آدم أضاف عصياله إلى نفسه فأفاح ورحم. وفي الخبر: ناجي بعض العارفين: «لهي أنت قدرت، وأنت أردت وأنت خلقت المعصية في نفسي، فهتف هاتف: يا عبيد هذا شرط التوحيد، فما شرط العبودية؟ فعاد وقال: أنا أخطأت، وأنا أذنبت، وأنا ظلمت نفسي؛ فعاد الهاتف: أنا غفرت، وأنا عفوت، وأنا رحمتهم. فلا يقدر من له الوجود المقيد على الإيجاد والإعدام إلا من ارتضى من رسول، فإنه غاية إلهية سبقت له في حقه (عما أوحى الله به إليه) يريد أن الانتهاء عن مثل هذا السؤال واجب عليك، لما بنى إلهي ولما بنى عن نفسك، والفرق بينهما أن النهي الإلهي يتعلق بوجود النهي عنه بمعنى وجد في المحل ثم نهى الله عنه، والنهي عن النفس يتعلق بعدمه بمعنى لم يوجد في المحل أصلا فلما سأل نهى الله عن السؤال الذي لا يناسب حاله في طالع قاتله عن السؤال مع التذمة فقال لا أسأل لظنه أن عدم صدوره خير من أن يصد عنه، فبين الله أن وجود السؤال منه ثم النهي عبارة له في حقه بقوله (لئن لم تنته) بنهى إلهي عن السؤال عن الاطلاع الخاص لله تعالى (لأخون اسمك من ديوان النبوة) كي يحصل الانتهاء منك بنفسك إذ لا بد من الانتهاء عن السؤال الذي ليس في استعداده (أي أرفع) جواب أما، حنف الفاء فأقيم أي مقام (عنه طريق الخبر) اه بالي.

الأمور على التجلي، والتجلى لا يكون إلا بما أنت عليه من الاستعداد الذى به يقع الإدراك الذوقى ، فتعلم أنك ما أدركت إلا بحسب استعدادك فتتظر فى هذا الأمر الذى طلبت ، فإذا لم تره تعلم أنه ليس عندك الاستعداد الذى تطلبه وأن ذلك من خصائص الذات الإلهية ، وقد علمت أن الله أعطى كل شئ خلقه ، فإذا لم يعطك هذا الاستعداد الخاص فما هو خلقك ولو كان خلقك لأعطاكه الحق الذى أخبر أنه - أعطى كل شئ خلقه - فتكون أنت الذى تنتهى عن مثل هذا السؤال من نفسك ، لاحتياج فيه إلى نهى آخر إنما تدرك الكيفيات بالذوق لأنها وجدانية مدركة بقوى نفسانية ومزاج خاص للروح المدرك كما فى الطعوم المذوقة أو الروائح المشمومة ، فإن لم يكن له قوة الذوق والشم لا يجد الطعوم والروائح ولا يميزها فى المذوق والمشموم ، وإن علمها وتميز بالعقل بعضها عن بعض ، وأما الحديث المروى فى عتبه فإنه يفيد أن الكشف سر القدر يقتضى الأدب الحقيقى فى السؤال وتركه ، لأنه إذا رفع عنه الإخبار وكشف له عن عينه اطلع على ما فى عينه ، فإن رأى فيه الأمر الذى طلبه أنه أعطى ذلك باستعداده ، وإن لم يره علم أنه ليس فيه استعداد ذلك الأمر الذى يطلبه وأنه من خصائص الذات الإلهية ، وقد أعطى كل شئ خلقه يعطيه هذا الاستعداد الخاص وإلا كان فى عينه الثابتة الغير المجعولة ، فلما لم يكن فيها انتهى عن مثل هذا السؤال منه نفسه من غير احتياج فيه إلى نهى إلهى (وهذا عناية من الله بعزير عليه السلام ، علم ذلك من علمه وجهل من جهله) فإنه تأديب إلهى كما قال عليه الصلاة والسلام «أدبنى ربى فأحسن تأديبى» .

واعلم أن الولاية هى الفلك المحيط العالم ولهذا لم تنقطع ولها الإنشاء العام ، وأما نبوة التشريع والرسالة فنقطعة ، وفى محمد عليه الصلاة والسلام قد انقطعت فلا نبى بعده ، يعنى مشرعاً ومشرعاً له ولارسل وهو المشرع ، وهذا الحديث قسم ظهور أولياء الله لأنه يتضمن انقطاع ذوق العبودية الكاملة التامة فلا ينطلق عليها اسمها الخاص بها ، فإن العبد يريد أن لا يشارك سيده وهو الله فى اسم والله لم يقسم بنبى ولارسل ، وتسمى بالولى واتصفت بهذا الاسم فقال - الله ولى الذين آمنوا - وقال - وهو الولى الحميد -) الولاية هو الفناء فى الله والله هو المحيط بالكل و - كل شئ هالك إلا وجهه - يقتضى إحاطته بالكل وعدم انقطاع الولاية لأن الكل به موجود بنفسه فان هالك ، ولهذا الولاية الإنشاء العام أى التعريض الإلهى وإخبار كل مستعد طالب بخصائص التوحيد الذاتى والأسمائى لكل عارفه بالله ، والباقى ظاهر إلى قوله : وهذا الحديث قسم ، لأن الرجال الكل يتحققون أن أسماء الرب لهم عارضة ، إنما أطلقت عليهم من حيث فناؤهم فى الله تعالى ، وإن ما يختص بهم إنما هو

(علم ذلك) (الناية) (من علمه) وحمل هذا الكلام على الناية والمراد به نفس قدس سره (وجهل من جهل) وحمل القول على العيب فلا يصح حمل الكلام على العيب اهـ بالى .

صفات العبودية وأسماؤها ، والمهم العالية سموها إلى الذاتيات الخاصة الكاملة ؛ ولا أتم في خصائص العبودية ولا أكمل من النبي والرسول ، فإنهما من أشرف خواص العبودية وأفضلها ، إذ الرب لا يسمى بها ويسمى بالولي (وهذا الاسم) أى الولي (باق جار على عباد الله دليلاً وآخرة ، فلم يبق اسم يختص به العبد دون الحق بانقطاع النبوة والرسالة إلا أن الله لطيف بعباده فأبقى لهم النبوة العامة التي لا تشريع فيها) أى الإنباء عن الله تعالى بصفاته وأسمائه وأفعاله وكل ما يقرب به العبد إليه (وأبقى لهم التشريع في الاجتهاد في ثبوت الأحكام وأبقى لهم للوراثة في الشرائع ، فقال عليه الصلاة والسلام : العلماء ورثة الأنبياء ، وما نم ميراث في ذلك إلا فيما اجتهدوا فيه من الأحكام فشرعوه ، فإذا رأيت النبي يتكلم بكلام خرج عن التشريع) كبيان التخلق بأخلاق الله ، وبيان قرب التواضع وقرب الفرائض ومقام التوكل والرضا والتسليم والتوحيد والتفريد والفناء والجمع والفرق وأمثال ذلك (فمن حيث هو ولي وعارف ، ولهذا مقامه من حيث هو عالم وولي أتم وأكمل من حيث هو رسول أو ذو تشريع وشرع ، فإذا سمعت أحداً من أهل الله يقول أو ينقل إليك عنه أنه قال : الولاية أعلى من النبوة ، فليس يريد ذلك القائل إلا ما ذكرناه) أى من أن النبي له مقام الولاية ومقام النبوة فمقام الولاية هي الجهة الحقانية الأبدية التي لا تنقطع ، ومقام النبوة هي الجهة التي بالنسبة إلى الخلق لأنه يذنبهم عن الله وآياته وهي منقطعة ، فالجهة الحقانية الأبدية التي لا تنقطع أبداً أعلى من الجهة الخلقية المنقطعة (أو يقول : إن الولي فوق النبي والرسول ، فإنه يعني بذلك في شخص واحد ، وهو أن الرسول من حيث هو ولي أتم من حيث هو نبي ورسول ، لا أن الولي التابع له أعلى منه ، فإن التابع لا يدرك المتبوع أبداً فيما هو تابع له فيه ، إذ لو أدركه لم يكن تابعا له فافهم ، فرجع الرسول أو النبي المشرع إلى الولاية والعلم ، ألا ترى الله قد أمره بطلب الزيادة من العلم لامن غيره فقال له أمراً - قل رب زدني علماً - وذلك أنك تعلم أن الشرع تكلف بأعمال مخصوصة ، وأنهى عن أفعال مخصوصة ، ومحلها هذه الدار فهي منقطعة ، والولاية ليست كذلك إذ لو انقطعت من حيث هي كما انقطعت الرسالة من حيث هي وإذا انقطعت من حيث هي لم يبق لها اسم ، والولي اسم باق لله) لقوله تعالى عن يوسف - أنت وليي في الدنيا والآخرة - (فهو لعبيده تخلقاً) بأخلاقه ومكتسباً لها في السلوك (وتحققاً) بألوهيته والفناء في أوصافه وذاته حتى يتحقق العبد بوجود الحق وصفاته من غير أن يبقى فيه شيء من السوى (وثعلقا) بالبقاء بعد الفناء في مقام التبدل حتى يكون

(فلم يبق مختص) ظهر (به العبد) بالولاية وهي واجبة الظهور لمصالح العباد في الدين والدنيا إلى انقراض الزمان ، فأظهرها الله تعالى لطفاً وعناية بعباده بإبقائه لهم النبوة العامة ، فظهر بها الولاية كما ظهر بالنبوة والرسالة ، وإليه أشار (إلا أن الله لطيف بعباده) اه بالـ

(لعبيده تخلقاً) فإلقاء ذاته في ذات الحق (وتخلقاً) في إلقاء صفاته في صفات الحق (وتعلقاً) في إلقاء

متعلقا في صورته الخلقية به من جهة الاختصاص ، كولى الله وعبيده المخلص (فقوله للعزير «لئن لم تنته» عن السؤال عن ماهية القدر «لأحون اسمك من ديوان النبوة» فيأتيك الأمر على الكشف بالتجلى ويزول عنك اسم النبي والرسول وتبقى له (أى لله) ولايته إلا أنه لما دلت قرينة الحال أن هذا الخطاب جرى مجرى الوعيد علم من اقترنت عنده هذه الحالة مع الخطاب أنه وعيد بانقطاع خصوص بعض مراتب الولاية في هذه الدار ، إذ النبوة والرسالة خصوص رتبة في الولاية على بعض ما تحتوى عليه الولاية من المراتب ، فيعلم أنه أعلى من الولي الذي لانبوة تشريع عنده ولا رسالة) الولاية أهم من النبوة والرسالة لأن كل رسول نبي وكل نبي ولي ، وليس كل ولي رسول ولا نبي ، فإذن النبوة والرسالة رتبتان خاصتان في الولاية ، وعند كشف سر القدر بالتجلى يقوى مقام الولاية ويضمحل حاله في مقام النبوة والرسالة ، ولا بأس بذلك إن كان لقوة بالاختصاص والتوغل في الثاني ، فإن مقام النبوة والرسالة تزولان في الآخرة وينقطعان ، وفي الدنيا يعودان عند القضاء حال التجلى ، كما قال عليه الصلاة والسلام «لى مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل» أو عند استمراره بالاستقامة إلا إذا دلت قرينة الحال أن هذا الخطاب وعيد علم من مدت عنده اقتران الوعيد بالخطاب أنه إنذار بانقطاع رتبة خاصة في الولاية في الدنيا وإذا انقطعت الرسالة انقطعت النبوة ، لأن نسبة الرسالة إلى النبوة نسبة النبوة إلى الولاية وارتفاع العام يستلزم ارتفاع الخاص ، فيفقد له بعض مراتب خاص في الولاية هي أخص أنواعها وأشرفها ، لأنه معلوم أن الولي النبي الرسول أعلى شأن وأرفع قدرا من الولي الذي ليس بنبي مشرع ولا رسول ، وقوله على بعض ما تحتوى ، متعلق بمحذوف صفة لرتبة أى تحويه على بعض ما تحوى على الولاية من المراتب (ومن اقترنت عنده حالة أخرى تقتضيها أيضا مرتبة النبوة ثبت عنده أن هذا وعد لا وعيد ، فإن سؤاله عليه الصلاة والسلام مقبول إذ النبي هو الولي الخاص) فإن الخاص ملزوم العام أى مدت عنده قرينة أخرى من مقتضيات مرتبة النبوة أيضا ، وهى أن النبي الذى هو ولي خاص لا يقدم على ما يكرهه الله تعالى منه ، ولا على سؤال ما يعلم أن حصوله محال علم أن هذا وعد لا وعيد ، لأن الذى له هذا الاختصاص لا يكون سؤاله إلا مقبولا ، فيكون معنى نحو اسمه من ديوان النبوة كشف سر القدر المطلوب بالتجلى له ، ونيل المستول المرغوب بموهبة رتبة في الولاية بقى أعلى مراتبها باقية عليه أبدا (ويعرف بقرينة الحال أن النبي من حيث له في الولاية هذا الاختصاص محال أن يقدم على

أفعاله في أمثال الحق ، فظهر لك من هذا أن الولاية مع الرسالة أعلى مرتبة منها بدون الرسالة ، فإذا كان الأمر كذلك (فقوله العزيز) قوله ، فقوله مبتدأ خبره على الوجهين حذف لدلالة الكلام الآتي عليه فلما بين أن الخطاب عنده نهاية له شرع في اختلاف القوم فيه بقوله (إلا أنه لما دلت قرينة الحال) اه بال . (ومن اقترنت عنده حالة أخرى) وهو أن النهى لكونه وليا عارفا لا يمكن أن يسأل من افقه مالا يمكن حصوله اه (هذا الاختصاص) وهو كونه مارقا بربه وأسمائه اه .

ما يعلم أن الله بكرمه منه ، أو يقدم على ما يعلم أن حصوله محال ، فإذا اقترنت هذه الأحوال عندما اقترنت عنده وتقررت أخرج هذا الخطاب الإلهي عنده في قوله « لأعوم اسمك من ديوان النبوة » مخرج الوعد ، فصار خبرا يدل على مرتبة باقية ، وهي المرتبة الباقية على الأنبياء والرسل في الدار الآخرة التي ليست بمحل لشرع يكون عليه أحد من خلق الله في الجنة ولا نار بعد الدخول فيها) وإنما لا يبقى في الدار الآخرة إلا الولاية لأنها دار الجزاء لا دار التكليف والنشر (وإنما قيدناه بالدخول في الدارين الجنة والنار لما يشرع يوم القيامة لأصحاب الفترات والأطفال الصغار والمجانين فيحشر هؤلاء في صعيد واحد لإقامة العدل والمواظدة بالجريمة والثواب العمل في أصحاب الجنة ، فإذا حشروا في صعيد واحد بمعزل عن الناس بعث فيهم نبي من أفضلهم ، وتمثل لهم نار يأتي بها هذا النبي المبعوث في ذلك القوم ، فيقول لهم : أنا رسول الله إليكم ، فيقع عندهم التصديق به ويقع التكذيب عند بعضهم ، ويقول لهم : اقتحموا هذه النار بأنفسكم ، فن أطاعني نجا ودخل الجنة ، ومن عصاني وخالف أمرى هلك وكان من أهل النار ، فن امثل أمره منهم ورمى بنفسه فيها سعد ونال الثواب ووجد تلك النار بردا وسلاما ، ومن عصاه استحق العقوبة ودخل النار ونزل فيها بعمله المخالف ، ليقوم العدل من الله في عبادته أصحاب الفترات هم الذين نشئوا في زمان الفترة بين رسولين ، فلم يعملوا بشريعة الرسول المقدم لأنه لم يدركها ولم يشرع بعد شرع النبي الآتي ، ولعل الصعيد الذي يحشرون فيه من أرض الساهرة ، فن أراد أن يطلع بحقيقته فليطلبه من التأويلات التي كتبناها في القرآن ، والنار التي تمثلت لهم هي صورة تكليف النبي المبعوث في ذلك اليوم والباقي ظاهر (وكذلك قوله تعالى - يوم يكشف عن ساق - أي أمر عظيم من أمور الآخرة ويدعون إلى السجود فهذا تكليف وتشريع ، فمنهم من يستطيع ومنهم من لا يستطيع ، وهم الذين قال الله تعالى فيهم - ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون - كما لا يستطيع في الدنيا امثال أمر الله بعض العباد كأبي جهل وغيره ، فهذا قدر ما يبقى من الشرع في الآخرة يوم القيامة قبل دخول الجنة والنار ، فلهذا قيدناه والحمد لله الولي) وإنما يبقى هذا القدر من الشرع إلى يوم القيامة لأن الدار الآخرة دار الجزاء ، والمذكورون من الطوائف هم الذين لم يعملوا عملا يترتب عليه الثواب والعقاب ، فإن استحقاقهما وإن كان أصلا من رضى الله ومخطه فلا بد من عمل يكون سبب ظهورهما

(بعد الدخول فيهما) فلي هذا التقدير كان معناه يا عزيز الله عن السؤال عن ماهية القدر التي يمكن الحصول لك ، لكن ليس هذا وقته ، لأن لم تنته في حصوله بغير أوانه ، لأعوم اسمك من ديوان العبودية ، وهي أدنى من مرتبتك ، وأبقيتك على ولايتك وهي أعلى مرتبة لك من نبوتك فليكشف يحصل مرادك ، فإكان في شأنك في هذا الوقت إلا حصول لكيفية سر القدر لاذوله ، فأراه الكيفية الآن ، ووعد ذوقه في الآخرة فكان هذا الخطاب وعد الحصول . مطلب العزيز وهو الحق بسر القدر وخبرا يدل على بقاء مرتبة العزيز وهي المرتبة الباقية على الأنبياء عليهم الصلاة والسلام به .

وليس لهم عمل ، فأبقى الله تعالى من حضرته اسم العدل والحكم ، هذا القدر من الشرع أخره إلى ذلك اليوم ليظهر استحقاقهم لنيل الثواب والعقاب بحسب الطاعة والمعصية ، وأما الذين يدعون إلى السجود مع عدم الطاعة فذلك تصوير وتذكير بحالهم في دار التكليف لهم إلزاما للحجة عليهم :

(فصل حكمة نبوية في كلمة عيسوية)

إنما اختصت الكلمة العيسوية بالحكمة النبوية ، وإن كان جميع هذه الحكم نبوية لأن نبوته فطرية غالبية على حاله ، وقد أنبأ عن الله في بطن أمه بقوله - لا تخزني قد جعل (ربك نحتك سرياً - وفي المهد بقوله - آتاه الكتاب وجعلني نبياً - إلى بعثته وهو الأربعون لقوله عليه الصلاة والسلام « ما بعث نبي إلا بعد تمام الأربعين » وقيل إنها ليست مهموزة من النبأ ، بل ناقصة من نبا ينبو نبوا بمعنى ارتفع لارتفاع مقامه كما يأتي ، ولقوله - بل رفعه الله إليه - وتلحم الولاية عليه ، والله أعلم .

(عن ماء مريم أو عن نفخ جبرين في صورة البشر الموجود من طين)

(تكون الروح في ذات مطهرة من الطبيعة تدعوها بسجين)

لما كانت النبوة مدرجة في الكلمة الإلهية التي هي حقيقة عيسى الملقب بروح الله في ذات مطهرة من عالم الطبيعة في حالة كونك تدعو تلك الطبيعة أو يدعوها الظاهرة في صورة بشرية طبيعية احتمال تكونه من ماء مريم لنشأته الطبيعية ، فإنها نفس طاهرة منبأة من عند الله بما يكون عنها في قوله تعالى - إذ قالت الملائكة يا مريم إن الله يشرك بكلمة منه اسمه المسيح - ومن نفخ جبريل فإنه الروح الأمين على أنباء الله التي أنبأ بها جميع الأنبياء عن الحق ومنهما جميعاً بحسب روحانيته وجسمانيته فاستفهم عن وجود نشأته ، أنه من أيهما تكون لاحتمال الجميع في النظر العقلي ، فقال : أعن ماء مريم بل أعن نفخ جبرين تكون هذا الروح ، وهذا الاستفهام مبني على النظر العقلي. وأما بحسب الكشف فهو الكلمة الإلهية التي أنبأ الله أمه وجبريل هو الواسطة الذي وقع على لسانه إلى أمه وأداه إلى قلبها كسائر الأنبياء التي ألقاها إلى الأنبياء ، ولا بد من توسط الروح الذي هو جبريل ليتعين هذا الروح والكلمة الإلهية ويصل إلى مريم عليها السلام :

(عن ماء مريم) استفهام تقرير حذفته همزة (أو) بمعنى الواو (عن نفخ جبرين) أي جبريل

(في) (ينطق بجبرين) (صورة البشر الموجود) أي المخلوق (من طين) وعن متعلق بقوله :

(تكون الروح) العيسوي (في ذات مطهرة) ذات مريم (من الطبيعة) أي من أداسها وأرجاسها.

ومقتضياتها من الذات الشهوانية (تدعوها) أي الطبيعة التي تدعو مريم أي شأن هذه الطبيعة أن تدعو مريم. (بسجين) أي جسيم اه يالي .

بني شهاب

(لأجل ذلك قد طالت إقامته فيها وزاد على ألف بتعين)

أى من أجل تكون هذا الروح في ذات مطهرة من الطبيعة الفاسدة وهى الصورة المثالية ، أو ذات كائنة من عالم الطبيعة ظهرت من انجاث وهو صورة عيسى أو أمه ، طالت إقامتها في صورة البشر وزاد طول إقامتها على ألف على التعيين ، فإن مولد عيسى كان قبل مولد النبي عليه الصلاة والسلام بخمسمائة وخمسين سنة وقد بقى بعد ، وسينزل ويدعو الناس إلى دين محمد عليه الصلاة والسلام فزاد على ألف بالتعين فعلى هذا طال إقامته في صورة البشر إما معللا بطهارته ونزاهته من الطبيعة وإما بطهارة أمه ، وكونه في صورة البشر إنما هو لأجل المحل القابل وهو الطبيعة :

(روح من الله لا من غيره فلذا أحيا الموات وأنشأ الطير من طين)

أى هو روح كامل مظهر لاسم الله ، والله هو النافع له من حيث الصورة الجبريلية لا غيره ، فهو من اسم ذاتي لا من اسم من الأسماء الفرعية ، فيكون بينه وبين الله وسائط كثيرة كسائر أرواح الأنبياء ، فلما وإن كانت من حضرة اسم الله لكن بتوسط تجليات كثيرة من سائر الحضرات الأسمائية وعيسى تعين من باطن أحدية جمع الحضرة الإلهية ، ولهذا سماه روحه وكلمته وكانت دعوته إلى الباطن والعالم القدسي ، فإن الكلمة إنما هى من باطن الله وهويته الغيبية من الله واسمه الجبريلي ولهذا هو عبد الله ومظهره ، وظهر عليه صفاته من إحياء الموتي والخلق وأنشأ الطير من الطين وأبرأ الأكمه وغيرها :

(حتى يصح له من ربه نسب به يؤثر في العالى وفي الدون)

أى لما صدر من الله بلا وسائط لا من غيره صح له نسب بظهور صفاته تعالى منه وصدور أفعاله الخاصة به عنه من إحياء الموتي وخلق الطير ، ويتأثيره في الجنس العالى من الصور الإنسانية بإحيائها ، وفي الجنس الدون كخلق الخلق الخفاش من الطين وهما من خصائص الله ، كما قال تعالى - قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم - :

(الله طهره جسما ونزهه روحا وصيره مثلا يتكويّن)

(لأجل ذلك) أى لأجل تكون الروح العيسوى في الذات المطهرة (قد طالت إقامته فيها) أى في السموات ، فإن طهارة المحل تبعد الحال عن الكون والفساد (فزاد على ألف بتعين) بين في علم التواريخ إلى حين أم بالى .

(روح) خبر مبتدأ محذوف (من الله لا من غيره) أى خلقه الله بذاته لا بواسطة روح من الأرواح (فلذا) أى فلكون روحه من الله لا من غيره (أحيا الموات وأنشأ الطير من طين) بسبب تقربه إلى الله وتحققه بصفاته أحيا الموات وأنشأ الطير أم بالى .

(حتى يصح) أى كي يصح (له من ربه نسب) بفتح النون مصدر ، أو بالكسر جمع نسبة وكلاما صحيح (به) أى بسبب هذا النسب (يؤثر في العالى) وهو إحياء الموتي من الإنسان (وفي الدون) خلق الطير المعروف من الطين أم (الله طهره جسما) من أوجاس الطبيعة (ونزهه روحا) عما يوجب النقائص وزينه بالصفات الإلهية (وصيره) جملة (مثلا) أى مما لا له تعالى (يتكويّن) أى بسبب تكوين الطير أم بالى .

وفي نسخة : لتكوين ، أى الله خاصة طهر جسمه عن الأقدار الطبيعية ، فإنه روح متجسد في بدن مثالي روحاني ولذلك بقي مدة مديدة زائدة على ألف في زماننا هذا ، ومن الهجرة سبعمائة وثلاثون بثلاثمائة وستة وثلاثين ، فإن من ميلاد النبي إلى زماننا هذا سبعمائة وإحدى وثمانين سنة ، وذلك إما من صفاء جوهر طينته وإطافتها وصفاء طينة أمه وطهارتها ، ونزه روحه وقده من التأثير بالهيئات الطبيعية والصفات البدئية لتأييده بروح القدس الذي هو على صورته ، ولهذا ما قتل وما صلب كما أخبر الله عنه لتجرده عن الملابس الهيولانية ، وصبره مثالا به تكوين الطير من الطين وتكوين الأعراض من الحياة والصحة في الموتى والمرضى في نشأته الأولى ، وبكونه خليفة الله وخاتم الولاية في نشأته الثانية أى مثله في الصفات ، أو صبره مثل الخلق في الصورة بتكوينه تعالى إياه من الطبيعة الجسمانية :

(اعلم أن من خصائص الأرواح أنها لا تنطأ شيئا لإلاحي ذلك الشيء وسرت الحياة فيه ولهذا قبض السامري قبضة من أثر الرسول الذي هو جبريل وهو الروح وكان السامري عالما بهذا الأمر فلما عرف أنه جبريل عرف أن الحياة قد سرت فيما وطئ عليه فقبض قبضة من أثر الرسول بالضاد أو بالصاد أى بملء يده أو بأطراف أصابعه فنبذها في العجل فخار العجل ، إذ صوت البقر إنما هو خوار ، ولو أقامه صورة أخرى لنسب إليه اسم الصوت الذي لتلك الصورة كالرغاء للإبل ، والثواج للكبش ، واليعار للشياه ، والصوت للإنسان أو النطق أو الكلام) لما كانت الحياة للروح ذاتية لأن الروح من نفس الرحمن لم يؤثر في جسم إذ لم يباشره بالصورة المثالية إلا ظهر فيه خاصية الحياة وأثر من آثارها بحسب صورة ذلك الجسم ، فإن كان ذا مزاج معتدل قابل للحياة ظهر فيه الحس والحركة وجميع خواص الحياة بحسب المزاج المخصوص ، وإن لم يكن ظهر فيه أثر من الحياة بحسب صورته كالحمار لصوت البقر ، وكلما كان للروح أقوى كان تأثيره أقوى وأشد وخاصيته أظهر ، وجبريل عند أهل العرفان الروح الكلى المسلط على السموات السبع وما تحتها من العناصر والمواليد ومحل سلطنته السدرة المنتهى وهى صورة نفس الفلك السابع ، وكل ما في المرتبة العالية من الأرواح فهو مؤثر في جميع ما في المراتب السفلة التي تحتها ، فأرواح سائر الأفلاك التي تحت السابع كأعوانه وقواه. وأما روح فلك القمر الذي سماه الفلاسفة العقل الفعال ، فالعرفاء يسمونه إسماعيل ، وهو ليس بإسماعيل النبي عليه السلام بل ملك مسلط على عالم الكون والفساد من أعوان جبريل وأتباعه ، وليس له حكم فيما فوق فلك القمر ، كما لا حكم لجبريل فيما فوق السدرة ؛ فظهر جبريل في الصورة المثالية على الخيزوم الذي هو أيضا صورة معتملة من الروح الحيواني سرى في التراب الذي وطئ عليه فسرت فيه قوة الحياة المتعدية

(وسرت الحياة فيه) لأن الحياة أول صفة تبرز للروح فتؤثر بها الروح فيما بها عليه .

وكان السامري عالماً بذلك فقبض قبضة من ذلك التراب فبذلها في الصورة المفرغة على صورة العجل فظهر فيه ماناسب صورته من الحياة وهو الخوار (فلذلك القدر من الحياة السارية في الأشياء يسمى لاهوتاً، والناسوت هو المحل القائم به ذلك الروح فيسمى الناسوت روحاً بما قام به) لما كانت الحياة من خواص الحضرة الإلهية بل هي عين الذات الإلهية سميت الحياة السارية في الأشياء لاهوتاً ، والمحل القائم به ذلك الروح المحي الذي يحيا به المحل ناسوتاً ، وقد سمي المحل الذي يقوم به الروح روحاً مجازاً تسمية المحل باسم الحلال كالرؤية ، وإذا كان المحل الذي يقوم به صورة إنسانية سميت ناسوتاً بالحقيقة ، وإذا كان غير الصورة الإنسانية سميت ناسوتاً مجازاً باعتبار كونه محلاً للاهوت (فلما تمثل الروح الأمين الذي هو جبريل لمريم عليها السلام - بشراً سوياً - تخيلت أنه بشر يريد موافقتها فاستعاذت بالله منه استعاذة بجمعية منها أي بكلية وجودها) وجوامع هممها بحيث صارت منخلعة من جميع الجهات إلى الله (ليخلصها الله منه لما تعلم أن ذلك مما لايجوز ، فحصل لها حضور تام مع الله وهو الروح المعنوي) لأن حضورها مع الله نفس عنها الحرج الذي بها ، فحصل لها روح معنوي لا يكون إلا بتجل نفسى رحمانى (فلو نفخ فيها في ذلك الوقت على هذه الحالة لخرج عيسى لا يطيقه أحد لشكاسة خلقه لحال أمه) لأن الروح في كل محل يظهر بحسب حال المحل ، فلو كان نفخ الروح فيها في حال الاستعاذة ، وهي حال التحرج والضجر من تخيلها وقوع الفاحشة من البشر الذي تمثل لها ، وكان في صورة التقي النجار لجاء عيسى منقبضاً شكساً الخلق على صور حال أمه لأنها لما رآته وكانت مقبلة إلى الله زاهدة في الدنيا حصورة عن النكاح تضجرت وحرجت نفسها ، أرأت ، فعلم الروح الأمين منها ذلك فأنسها بقوله - إنما أنا رسول ربك - (فلما قال لها - إنما أنا رسول ربك - جثت - لأذهب لك غلاماً زكياً - انبسطت عن ذلك القبض والشرح صدرها فنفخ فيها ذلك الحين عيسى ، فكان جبريل ناقلاً كلمة الله لمريم كما ينقل الرسول كلام الله لأمنته وهو قوله - وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه - فسررت الشهوة في مريم ، فخلق جسم عيسى من ماء محقق من مريم ، ومن ماء متوهم من جبريل سرى في رطوبة ذلك النفخ ، لأن النفخ من الجسم الحيوانى رطب لما فيه من ركن الماء فتكون جسم عيسى من ماء متوهم ومن ماء محقق ، وخرج على صورة البشر من أجل

(هو المحل القائم به ذلك للروح) بل صفاته السارية منه فيه ، فإن الروح ليس قائماً بالمحل بل القائم بها هو الصفات المارئة من الروح إليه ، والناسوت وإذا كان مأخوفاً من الناس ليس مخصوصاً به بل يطلق عليه وعلى غيره باعتبار علمته صفات الروح وقيامها به . ولما كان اسم الروح يطلق على الصورة وعلى الصورة المثالية الجبريائية أراد أن ينبه على أنه على سبيل التجوز فقال (فتسمى الناسوت روحاً) اه جامى . (من ماء متوهم ومن ماء محقق) - فكان لكل واحد منهما خواص تظهر من عيسى اه . فإن حفظ هذه الصورة الشريفة واجب على أنه لو لم يكن على هذه الصورة لما كان نبياً مبعوثاً إليهم لمقدم بقاء المناسبة بينه وبينهم اه بالى .

أمه ومن أجل تمثل جبريل في صورة البشر، حتى لا يقع التكوين في هذا النوع الإنساني إلا على الحكم المعتاد) إنما صرت الشهوة في مريم حين قال لها ما قال، لأنها آتست حين كانت في محرابها بقول الملائكة في قوله تعالى - إذ قالت الملائكة يا مريم إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم . وجيها في الدنيا والآخرة ومن المقربين - فكالت منتظرة من إنجاز وعده . فلما سمعت قول جبريل تذكرت وعلمت أنه جان وقت ذلك وانبسط ودنا منها جبريل في صورة البشر عند النفخ فتعكرت شهوتها بحكم البشرية لأن أكثر هيجان الشهوة في النساء وقت النقاء من الحيض ، وكان انتباذها من فوتها للاغتسال وقت انقطاع الدم، وكان الوقت وقت غلبة الشهوة ودنو جبرائيل منها في صورة الشاب الحسن ، وتصورت أنه وقت إنجاز وعد ربها - لأهب لك غلاما زكيا - فاجتمعت الموافقة لما قدر الله من غلبة الشهوة وتمنى ما بشر الله بها وفرح بمدانة الشاب الملبح، فتعكرت الشهوة كما في الاحتلام بعينه ، فاحتلمت وجرى ماؤها مع النفخ إلى الرحم النقي الطاهر؛ فعلققت وخلقت من ماء محقق من مريم ومن ماء متوهم متخيل من نفخ جبريل ، لأن النفخ من الحيوان رطب فيه أجزاء لطيفة مائية بالفعل مع أجزاء هوائية سريعة المصير إلى الماء، واجتمع الماءان المحقق والمتوهم لتوهمها من مادة النفخ فتكون جسم عيسى روح الله منهما في وقت غلب على أمه البسط والروح بتحقيق ما بشرت به في تصورها ، فخرج منشرح الصدر طليق الوجه متبشرا بساطا حسن الصورة غالبا عليه البسط والماء المتوهم ، جاز أن يكون من توهمها أن الولد لا يكون إلا من ماء الرجل فخلق الماء من النفخ بقوة وهمها، وأن يكون من جهة جبريل لأنه سلطان العناصر يقدر أن يجري من نفسه الرحمان روح الماء في النفخ فيجعله ماء ، وأما كون عيسى على صورة البشر فلانتسابه إلى أمه وتمثل جبريل في صورة البشر السوي فكان تكونه على السنة المعتادة والحكمة المتعارفة، ولأن أشرف الصور هي الصورة الإنسانية المخلوقة على صورة الله تعالى المكرومة عند الله ، ولأن الله لا يتجلى في الحضرات الإبداعية إلا في صورة النوع الذي يوجد أي نوع كان، ولهذا لما نهر طينة آدم بيده أربعين صباحا كان متجليا في صورة إنسية، ولهذا قال الشيخ رضي الله عنه: حتى لا يقع التكوين الإنساني إلا على الحكم المعتاد في هذا النوع، فإن تكوين عيسى كان في هذا النوع (فخرج عيسى بمجي الموتى لأنه روح إلهي ، وكان الإحياء لله والنفخ لعيسى كما كان النفخ لجبريل والكلمة لله) كل موجود كلمة من الله : إما كونية كالأجساد وإما إبداعية كالأرواح، وإما أحدية جمعية من الظاهر والباطن، واللاهوت والناسوت كالإنسان الكامل ، والغلبة في كل كامل إنما تكون لمرتبة من المراتب ، وكان الغالب على عيسى حكم اللاهوت فلذلك كان بمجي الموتى وكان الغالب على جسمانيته حكم الروح ، فلذلك رفع

إلى الله وبقي عنده في الصورة الروحانية المثالية، وقد مر أن الفعل والتأثير لا يكون إلا الله،
 فلماذا كان الإحياء لله عند نفخ عيسى والكلمة لله عند نفخ جبريل (فكان إحياء عيسى
 للأموات إحياء محققا من حيث مظهر من نفخه) أي من حيث حصول الإحياء عند نفخه
 ظاهرا رأى عين فتصح إضافة الإحياء إليه بشاهد الحق عرفا وعادة وتحقيقا أيضا ، لأن
 هويته هو الله وهو أحدية جمع اللاهوت والناسوت والروحية والصورية ، فبضاف حقيقة
 من حيث حقيقته اللاهوتية (كما ظهر هو عن صورة أمه) أي في المعنادة من ولادة الأولاد ،
 بهذا الوجه أضيف إلى أمه ونسب إليها فقبل فيه إنه عيسى بن مريم ، وهكذا إضافة الإحياء
 إلى الصورة العيسوية النافخة للأحياء (وكان إحياءه أيضا متوهما أنه منه وإنما كان لله)
 وفي نسخة : وإنما كان من الله وهو أصح (فجمع) أي الإحياء المحقق والمتوهم (بحقيقته
 التي خلق عليها كما قلناه إنه مخلوق من متوهم وماء محقق ، ينسب إليه الإحياء بطريق
 التحقيق من وجه ، وبطريق التوهم من وجه ، فقبل فيه من طريق التحقيق
 - فتحي الموتى - وقبل فيه من طريق التوهم - فتنفخ فيه فيكون طيرا بإذن الله - فالعامل
 في الجبرور يكون لا تنفخ ، ويحتمل أن يكون العامل فيه تنفخ فيكون طائرا من حيث صورته
 الجسمية) أي لما كان أصل خلقته من ماء محقق وماء متوهم ظهر ذلك في فعله فنسب إليه
 الإحياء من الوجهين بطريق التحقيق وطريق التوهم ، لأن الفعل فرع على أصل تكوينه
 فقبل في حقه في الكلام المعجز ما يدل على الوجهين : أما من طريق التحقيق فقله - فتحي
 الموتى - وأما من طريق التوهم - فتنفخ فيه فيكون طيرا بإذن الله - على أن العامل في بإذن
 الله يكون لا تنفخ فيه فيكون الموجب لكونه طيرا بإذن الله وأمره لا تنفخ عيسى ، وإن جعلنا
 العامل تنفخ كان الموجب لكونه طيرا هو نفخ عيسى بإذن الله ، وكان طيرا من حيث أن
 صورته الجسمية الحسية صورة طير لا طير بالحقيقة . واعلم أن الإذن هو تمكين الله للعبد
 من ذلك وأمره به ، فيكون عين العبد المأذون له في إيجاد المأمور والخارق العادة التي
 لا تنسب إلا إلى الله في العادة فحشا ٧ معينا بها في الأزل مختصة بذلك الاستعداد علم الله تعالى
 أن يفعل ذلك عند وجوده وحكم به فيكون حكمه بذلك هو الإذن ، وتمكين عينه الثابتة
 في الأزل باستعدادها الذاتي هو عناية الله في حقه ، والله أعلم (وكذلك تبرى الأكله والأبرص
 وجميع ما ينسب إليه وإلى إذن الله وإذن الكتانية في مثل قوله بإذني وإذن الله ، فإذا تعلق
 الجبرور بتنفخ فيكون النافخ مأذونا له في التنفخ ويكون الطائر عن التنفخ بإذن الله ، وإذا كان
 النافخ نافخا لا عن الإذن فيكون التكوين للطائر طائرا بإذن الله فيكون العامل عند ذلك
 يكون ، فلو لا أن في الأمر توهمها وتحققا ما قبلت هذه الصور هذين الوجهين ، بل لها هذان
 الوجهان ، لأن النشأة العيسوية تعطى ذلك) هذا غنى عن الشرح ومعلوم مما مر .
 (وخرج هيمى من التواضع إلى أن شرع لأتمته أن يعطوا الجزية على يد وهم صاغرون ،

وأن أحدهم إذا لطم في خده وضع الخلد الآخر لمن ياطمه ولا يرتفع عليه ولا يطالب القصاص منه ، هذا له من جهة أمه إذ المرأة لها السفلى فلها التواضع لأنها تحت الرجل حكما وحسا) لما كان ماء المرأة محققا كان الغالب على أحواله الجسمانية الحصول الانفعالية والذين لما في الإناث من السفلى حكما لقوله - الرجال قوامون على النساء - وقوله - للرجال عليهن درجة - و - للذكر مثل حظ الأنثيين - وشهادة امرأتين بشهادة رجل واحد وحسا ظاهر (وما كان فيه من قوة الإحياء والإبراء فمن جهة نفخ جبريل في صورته البشرية فكان عيسى يحيى الموتى بصورة البشر ، ولولم يأت جبريل في صورة البشر وأتى في صورة غيرها من صور الأكوام العنصرية من حيوان أو نبات أرجماد كان عيسى لا يحيى الموتى إلا حين يتلبس بتلك الصورة ويظهر فيها ، ولو أتى جبريل بالصور النورية الخارجة عن العناصر والأركان إذ لا يخرج عن طبيعته لكان عيسى لا يحيى الموتى إلا حين يظهر في تلك الصورة النورية لا العنصرية مع الصورة البشرية من جهة أمه فكان يقال فيه عند إحيائه الموتى هو لاهو ، وتقع الحيرة في النظر إليه) لما كان الإحياء والإبراء من خصائص الأرواح لأن الحياة لها ذاتية كانت له خاصية الإحياء من جهة جبريل ، فكان عيسى ينتسب إليه في تلك الخاصية على الصورة التي تمثل بها عند النفخ وإلقاء الكلمة إلى مريم ، لأنه عليه السلام نتيجة تلك الصورة ولهذا يغلب عن الولد ما يغلب على الوالد مع الأخلاق والهيئات النفسانية حين ينفصل عنه مادة الولد ، ولو أتى بصورة غير الصورة البشرية لما قدر عيسى على الإحياء إلا في تلك الصورة سواء كانت عنصرية عارضية ماله عليها حكم وسلطنة أو نورية طبيعية له. ومعنى قوله : إذ لا يخرج عن طبيعته أنه لا يتجاوز عن صورته النورية الطبيعية إلى ما فوقه ، لأن التمثيل بصورة ما تحت قهره وسلطنته في قوته ومنعته كما في صورة العنصریات ، وفيه إشارة إلى أن جبريل سلطان العناصر : وعلى الأصل الذي قررناه فله أن يتمثل بصورة ما في خبز الفلك السابع وجميع ماتحته ، وليس في قوته أن يتمثل في صورة ما فوق السدرة ، هذا على ما ذكره الشيخ قدس سره . وعندى أن جبريل لو يتمثل بصورة البشر لم يتولد عيسى من ماء مريم ونفخه لعدم الجنسية بينه وبين مريم ، ولم تسر الشهوة فيها فضلا عن عدم قدرته على الإحياء في تلك الصورة ، ويعهد ما قلناه قوله : على تقدير تمثيل جبريل عن إلقاء الكلمة إليها في الصورة النورية لكان عيسى لا يحيى الموتى إلا حين يظهر في تلك الصورة الطبيعية النورية مع الصورة البشرية من جهة أمه ، وذلك لأن النسبتين يجب كونهما محفوظين فيه عند فعله فكذلك يجب حفظ النسبة بين أصلهما في تكوينه ، ولو كان عيسى عند الإحياء متمثلا في الصورة النورية الجبريلية مع الصورة البشرية لما في سنخه لكان

هذه الصورة صورة الآيات أو صورة عيسى اه (فكان يقال فيه) حين تأليه بالصورتين عند إحيائه الموتى (هو) من حيث تأليه بالصورة البشرية (لاهو) من حيث تأليه بالصورة النورية اه بالي

متحولاً عن الطينة البشرية إلى الجوهر النورى ، ولـكان يقال فيه إنه عيسى بحسب الهيئة البشرية ليس بعيسى بحسب الجوهر النورى ، فتقع فيه الحيرة من الناظرين ولم تتحقق فائدة الإعجاز (كما وقعت في العاقل عند النظر الفكرى إذا رأى شخصاً بشرياً يحى الموتى ، وهو من الخصائص الإلهية لإحياء النطق لإحياء الحيوان ، بقى الناظر حائراً إذ يرى الصورة بشراً للأثر الإلهى) أى لكانت الحيرة واقعة فى أنه عيسى أو ليس عيسى كما وقعت ، مع كونه غير متحرك لا فى صورته ولا فى طينته من العقلاء بحسب النظر الفكرى ، حين رأوا شخصاً بشرياً لاشك فيه صدر عنه خاصية إلهية هى إحياء الموتى لإحياء النطق والدعاء ، يعنى لإحياء بالنطق والدعاء ، فكان يقول : قم حياً بإذن الله أو باسم الله أو بالله ، فيحيا ويحييه فيما كلمه به ويقول لبيك إذا دعاه ، لا لإحياء الحيوان الذى يمشى ويأكل ويبقى حياً مدة على ما روى فى قصته أنه أحيا بنطقه سام بن نوح فشهد بنبوته ثم رجع إلى حالته ، فبقوا حائرين فيه كيف تصدر الآثار الإلهية من البشر (فأدى بعضهم فيه إلى القول بالحلول وأنه هو الله بما أحيا به من الموتى ، ولذلك نسبوا إلى الكفر وهو السر ، لأنهم ستروا الله الذى أحيا الموتى بصورة بشرية عيسى ، فقال تعالى - لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم - فجمعوا بين الخطأ والكفر فى تمام الكلام كله لا بقولهم هو الله ولا بقولهم ابن مريم) أى فأدى النظر الفكرى إلى بقاء الناظر حائراً فأدى بعضهم فى حق عيسى إلى القول بالحلول ، وأنه هو الله فى صورة المسيح من حيث أحيا المسيح به الموتى ، فنسبوا فى ذلك إلى الكفر لأنهم ستروا الله بصورة بشرية عيسى ، حيث توهموا أنه فيها فكفروا الله تعالى بقوله - لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم - لأنهم بين الخطأ والكفر فى تمام الكلام لا فى أجزائه لأنهم لم يكفروا بحمل هو على الله لأن الله هو ، ولا بحمل الله عليه فيقولوا هو الله لأنه الله ، ولا بقولهم ابن مريم لأنه ابن مريم بل بحصر الحق فى هوية المسيح ابن مريم وتوهمهم حله فيه ، والله ليس بمحصور فى شيء بل هو المسيح وهو العالم كله ، فجمعوا بين الخطأ بالحصر وبين ستر الحق بصورة بشرية عيسى (فعدلوا بالتضمين من الله من حيث

قوله (وهو) أى إحياء الموتى (من الخصائص الإلهية لإحياء النطق) أى يحى الإنسان الميت فاطفا كعيسى مجبياً لدعوته فكان الإحياء إحياء مع النطق (لا إحياء الحيوان) أى لا إحياء الذى يتحرك ويقوم بدون النطق ، إذ لو كان كذلك لم يكن معجزة ، فلما أحيا سام فقام وشهد بنبوته عليه السلام ثم رجع إلى أول حاله تحيروا فيه فاختلوا على حسب نظرهم بقى الناظر حائراً اه بالى .

يعنى قال بعضهم من النصارى : إن الله حل فى عيسى فأحيا الموتى ، وبعضهم قال : إنه هو الله بما أحيا اه قوله (بصورة بشرية) تنازع فيه ستروا وأحيا فأيهما عملى حذف القول الآخر اه (فجمعوا بين الخطأ) وهو حصر الحق فى الصورة للمسيحية . (والكفر) وهو ستر الحق فيها (فى تمام الكلام كله) فكفروا بقولهم هذا بالكفر الشرعى (لا بقولهم هو الله) لأنه هو الله من حيث تعينه بالصورة الميسوية وإحياءه الموتى ، وليس الله هو من حيث تعينه بصورة أخرى (ولا بقولهم ابن مريم) اه بالى .

أنه أحيا الموتى إلى الصورة الناسوتية البشرية بقولهم ابن مريم وهو ابن مريم بلا شك، فتخيّل السامع أنهم نسبوا الألوهية للصورة وجعلوها عين الصورة، وما فعلوا بل جعلوا الهوية ابتداء في صورة بشرية هي ابن مريم، ففصلوا بين الصورة والحكم لأنهم جعلوا الصورة عين الحكم) أى فعلوا إلى الصورة الناسوتية البشرية من الله من جهة أنه أحيا الموتى بالتضمين: أى بأن جعلوه تعالى في ضمن الصورة الناسوتية وذلك عين الحلول بقولهم: أى فعلوا بقولهم ابن مريم وهو كما قالوا ابن مريم، لكن السامع تخيّل أنهم نسبوا الألوهية إلى الصورة وجعلوها عين الصورة، وهم لم يفعلوا ذلك بل حصروا الهوية الإلهية ابتداء في صورة بشرية هي ابن مريم، ففصلوا بين الصورة المسيحية والحكم عليها بالإلهية بهوالذي الفصل، فأفاد كلامهم الحصر لأنهم جعلوا صورة المسيح عين الحكم عليها بالإلهية، والظاهر أن الشيخ استعمل الحكم بمعنى المحكوم عليه ليُطابق تفسيره الآية، فإن الله في الآية محكوم عليه والمسيح هو المحكوم به. وقد يستعمل الحكم كثيرا بمعنى المحكوم به فلا حرج أن يستعمل بمعنى المحكوم عليه للملايسة، وأراد أنهم أرادوا حلول الحق في صورة عيسى فأخطأوا في العبارة المتهمة للحصر فهم السامع أنهم يقولون إن الله هو صورة عيسى، وهم يقولون بالفصل أى بالفرق، وهو أن الله في صورة عيسى، فعناه حل الحق في عيسى ابن مريم فالحكم على هذا حلول الله (كما كان جبريل في صورة البشر ولا نفخ، ثم نفخ ففصل بين الصورة والنفخ، وكان النفخ من الصورة فكانت ولا نفخ فما هو النفخ من حدها الذاتي) أى جعلوا الهوية الإلهية في صورة بشرية ففصلوا بينهما كما فصل بين الصورة والنفخ بأن جبريل كان في الصورة البشرية ولا نفخ وكان النفخ، فليس النفخ من ذاتيات الصورة، فكذا كانت الهوية قبل النفخ فليس النفخ من ذاتيات الصورة، فكذا كانت الهوية الإلهية متحققة بدون الصورة العيسوية قبلها، وكذلك كانت الصورة العيسوية متحققة قبل إحياء الموتى المنسوب إلى الإلهية، فليست إحداها ذاتية للأخرى، لا الصورة العيسوية للهوية الإلهية ولا الإحياء المنسوب إلى الإلهية للصورة العيسوية (فوقع الخلاف لذلك بين

(فصلوا بين الصورة والحكم) أى الهوية الإلهية فكفروا بالكفر القنوى وهو السر، إذ كل صورة هي إستار طلعت له بالكفر الفرعى، وهو معنى قولهم بالحلول أى الله حال في صورة عيسى فأحيا الموتى، فلما قالوا بالحلول حكموا أن الله هو عيسى، وهو معنى قوله لا بقولهم هو الله وحصروا الله في المسيح فاجتمع الكفر والخطأ إلا في قولهم هذا (لأنهم جعلوا الصورة عين الحكم) ابتداء، ولأننا نسبهم الحق إلى الكفر لا إلى الخطأ، فإن خطأهم وهو الحصر في قولهم - إن الله هو المسيح بن مريم ظاهر بين، وأما كفرهم فلا يدل ظاهر قولهم عليه لأن ظاهر قولهم - إن الله هو المسيح لا يدل إلا على العينية، والكفر السر والستر يقتضى المغايرة، فلما نسبهم الحق في قولهم هذا إلى الكفر ارتفع تخيّل السامع، فظهر أن الحق ما قلناه من أنهم فصلوا بين الصورة والحكم ابتداء، ولو لم يفعلوا لم ينسبوا إلى الكفر فكانت الهوية ولا عيسى ثم وجد لصحتها بدوله اه بالي.

أهل الملل في عيسى ماهو ؟ فننظر فيه من حيث صورته الإنسانية البشرية فيقول هو ابن مريم ، ومن ناظر فيه من حيث الصورة الممثلة البشرية فينسبها إلى جبريل ، ومن ناظر فيه من حيث باظهر عنه من إحياء الموتى فينسبها إلى الله بالروحانية فيقول روح الله . أى به ظهرت الحياة فيمن نفع فيه) أى لما اختلفت فيه الحيليات الثلاث نسبة كل واحد من الناظرين إلى ما غلب عليه في ظنه بحسب نظره ، فننظر فيه من حيث ما رأى منه من إحياء الموتى المختص بالله نسبه إلى الله بالروحانية فقال إنه روح الله وكلمة الله . وقد اختلف في هذه الجهة دون الأولين لقصور النظر في الجهة الأولى ، فمنهم من قال هو الله ومنهم من قال هو ابن الله على الخلاف المشهور بين المسيحيين (فتارة يكون الحق فيه متوهما اسم مفعول ، وتارة يكون الملك فيه متوهما ، وتارة تكون البشرية الإنسانية فيه متوهمة فيكون عند كل ناظر بحسب ما يغلب عليه ، فهو كلمة الله وهو روح الله وهو عبد الله ، وليس ذلك في الصورة الحسية لغيره) أى ليس ذلك الخلاف في الصورة الحسية بسبب التوهمات لغير عيسى ، لأنه تكون بنفخ الروح الأمين من غير أب وصدر منه الفعل الإلهي ، وكان أحد جزأى طيفته ماء متوهما ، وغيره لم يكن كذلك (بل كل شخص منسوب إلى أبيه الصوري لا إلى النافخ روحه في الصورة البشرية ، فإن الله إذا سوى الجسم الإنساني كما قال - فإذا سويته - نفخ فيه هو تعالى من روحه فنسب الروح في كونه وعينه إليه تعالى ، وعيسى ليس كذلك فإنه أدرجت تشوية جسمه وصورته البشرية بالنفخ الروحي وغيره كما ذكرنا لم يكن مثله) هذا تقرير لما ذكر من أن صورة عيسى روحانية غلبت عليها الصورة الممثلة المثالية المنتسبة إلى النفخ بخلاف سائر البشر ، لأن كل شخص إذا سوى الله جسمه الصوري نفخ فيه روحه بعد تشوية جسده فنسب الروح في كونه وعينه إلى الله ، بخلاف عيسى فإنه نفخ في أمه مادة جسده فسوى جسده وصورته البشرية بعد النفخ فصارت الروحانية جزء جسده (فالموجودات كلها كلمات الله التي لا تنفذ فإنها عن كن ، وكن كلمة الله فهل تنسب الكلمة إليه بحسب ما هو عليه فلا يعلم ماهيتها ، أو ينزل هو تعالى إلى صورة من يقول كن فيكون قول كن حقيقة لتلك الصورة التي نزل إليها وظهر فيها ؛ فبعض العارفين يلزمهم إلى الطرف الواحد ، وبعضهم إلى الطرف الآخر ، وبعضهم يحار في الأمر ولا يدرى)

(فهو كلمة الله) لكونه حاصلًا عن نفخ جبريل (وهو روح الله) اظهر الحياة به فيمن نفخ (وهو عبد الله) لكونه على الصورة البشرية (وليس ذلك) الاجتماع (لغيره) اه بالي .

(وكن كلمة الله) فنسب كلمة كن إلى الله إما بحسب مرتبة الألوهية وإما بحسب نزوله إلى من صورة يقول كن لإحياء الموتى ، وإليه أشار بقوله (فهل تنسب الكلمة إليه تعالى) اه (الطرف الواحد) هو أن الله متكلم بكلمة كن في مقام ألوهيته (والطرف الآخر) أن الله متنزل في صورة من يتكلم بكن ، فالخلق العبد يأن الله والحيرة في أنه هل هو من الحق أم من العبد ، ومعلوم أنه من الخصائص الإلهية لأن هذا

أى الموجودات كلها تعيينات الوجود المطلق الحق وصور التجليات الإلهية فهى كلماته الكائنة بقول كن وكن عين كلمة الله، فإما أن يكون الوجود الحق من حيث حقيقة المطلقة ظهر فى صورة الكلمة فلا يعرف حقيقة الكلمة كما تعرف حقيقة الحق ، وإما أن ينزل الحق عن حقيقته المطلقة إلى صورة من يتعين بذلك التعيين أى من يقول كن فيكون المتعين عين الكلمة التى هى صورة ما نزل إليه وظهر فيه وهو نفس التعيين وعين كن ؛ فبعض العارفين وجد الأول ذوقا فذهب إليه ، وبعضهم إلى الثانى ، وبعضهم وقع فى الجيرة فلم يدر حقيقة الأمر وهى الخبرة الكبرى التى للأكابر ، وأما الأكامل من المحمديين فلم يحاروا بل قالوا بتحقيق الأمرين معا، فإن كل عين هى نفس المتعين وكل متعين متقيد هو عين المطلق ، فإن المطلق ليس هو المقيد بالإطلاق الذى يقابل المقيد، بل الحقيقة المطلقة من حيث هو هو فيكون مع كل تعين وتقييد هو هو على إطلاقه ، وعين المقيد الذى نزل إلى صورته ، وعين التعيين الذى ظهر فى صورته فلا حيرة أصلا (وهذه مسألة لا يمكن أن تعرف إلا ذوقا : كأبى يزيد حين نفخ فى النملة التى قتلها فحييت فعلم عند ذلك بمن ينفخ فنفخ ، وكان عيسوى المشهد) يعنى معرفة الإحياء وكيفية نسبة الحق فى صورة عبده إلى النافخ بالله ، لا يحصل إلا بالذوق فمن لم يحى لم يحى كما فعل أبو يزيد لم يشهده سهوا محقلا ولم يعرفه إلا ذوقا، فإن الإحياء من الكيفيات والكيفيات لا تعرف بالتعريفات، ولا يتجلى بالوجودات كما ذكر قبل .

(وأما الإحياء المعنوى بالعلم فتلك الحياة الإلهية الذاتية الدائمة العلية النورية التى قال الله فيها - أو من كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشى به فى الناس - فكل من أحيى نفسا ميتة بحياة علمية فى مسألة خاصة متعلقة بالعلم بالله فقد أحيى بها، وكانت له نورا يمشى به فى الناس، أى بين أشكاله فى الصورة) يعنى أن الإحياء الحقيقى هو الإحياء المعنوى بالعلم للنفس الميتة بالجهل ، فإن العلم هو الحياة الحقيقية الدائمة السرمدية العلية النورية لنفوس العارفين العالمين بالله، ولكن لا كل علم بل العلم بالله وصفاته وأسمائه وآياته وكلماته وأفعاله وقد أعطاه الله أوليائه الكمل الأصفياء يحيون بنفائس أنفاسهم نفوس المستعدين، ويفيضون عليهم أنوار الحياة النورية العلية العلمية فيحيون بها عن موت الجهل ويمشون فى الناس

العارف يعلم أن الإحياء من الصفات الإلهية ، فشاهد صدوره من العبد ، فيعار فى نسبه إلى الله وإلى العبد لعدم ذوق هذا العارف من تلك المسألة اه بالى .

فلم منه أن كل ما صدر من الأولياء مثل هذا كان ذلك بواسطة روحانية موسى عليه السلام ، هذا هو الإحياء الصورى (وأما الإحياء المعنوى) اه بالى

(بين أشكاله فى الصورة) فظهر أن الإحياء الحسى والمعنوى ، إما من الله بواسطة الإنسان الكامل وإما من الإنسان الكامل بإذن الله فكان لكل واحد من الحق والصديق دخل فى وجود حادث ، فيستند الوجود إلى الحق وإلى العبد اه بالى .

بنورهم ، كما قال تعالى - أو من كان ميتا فأحييناه - والمتحقق بهذا الإحياء هو المتحقق باسم الله المحيى بالحقيقة وبالحي والإحياء بهذا المعنى أعز وأشرف من الإحياء بالصورة ، فإنه إحياء الأرواح والنفوس وهى أشرف من الأجساد والصور ، ولا شك أن نبينا صلى الله عليه وسلم كان أفضل من عيسى وليس له الإحياء بالصورة بل بالعلم ، لكن الأول أندر وأقل وجودا واستشراف النفوس إليه أكثر ، ولذلك عظم وقعه فى النفوس :

(فلولا له ولولانا لما كان الذى كانا)

أى لابد فى الأكوان والتجليات الفعلية من الحق الذى هو منبع الفيض والتأثير ، ومن الأعيان القابلة التى تقبل التأثير وتتاثر فتظهر التجليات الأسماوية والأفعالية ، ووجه الارتباط بما قبله أن الإحياء من جميع الأفعال والأكوان لابد لها من الألوهية والعبودية ليتحقق الفعل والقبول والتجلى والحلى :

(فأنا أعبد حقاً وإن الله مولانا

وأنا عينه فاعلم إذا ما قلت إنسانا)

أى أنا أعبد الحقيقة لأننا نعبد بالعبادة الذاتية أى الأحدية الجمعية ، وإن الله بجميع الأسماء متوليننا ووليننا ومدبر أمورنا بخلاف سائر الموجودات ، فإنهم عبيده ببعض الوجوه والله مولاهم ببعض الأسماء : وأما الإنسان الكامل فإنه عين الحق لظهوره فى صورته بالأحدية الجمعية بخلاف سائر الأشياء ، فإنها وإن كان الحق عين كل واحد منها فليست عينه لأنها مظاهر بعض أسمائه فلا يتجلى الحق فيها على صورته الذاتية ، وأما إذا قلت إنسانا أى إنسانا كاملا فى الإنسانية فهو الذى يعجلى الحق على صورته الذاتية فهو عينه .

(فلا تحتجب بإنسان فقد أعطاك برهانا)

أى فلا تحتجب بالإنسان عن الحق من حيث أن الإنسان اسم من أسماء الأكوان من حيث شخصه ، فإنه من حيث الحقيقة اسم من أسماء الحق من حيث كونه تعالى عين الأعيان بل هو الاسم الأعظم المحيط بجميع الأسماء ، إلا أن الله تعالى إله رب دائما ، وما يطلق عليه اسم السوى مألوه مربوب دائما ، والإنسان برزخ بين بحرى الإلهية والمألوهية ، والربوبية والربوبية عين البحرين ، فلا تكن محجوبا بمألوهيته عن إلهيته فقد أعطاك برهانا على إلهيته وربوبيته .

(فلولا ولولانا) أى فلو لم يكن الحق وأعياننا (لما كان الذى كانا) أى لما ظهر فى الكون

ما ظهر وهو بيان لاتحاد الإنسان مع الحق فى الربوبية :

(فأنا أعبد حقاً وإن الله مولانا)

وهو بيان للفرق (وأنا عينه فاعلم إذا ما قلت إنسانا) أى إذا سمعت منك بإنسان لانهائى عينتنا مع

الحق لإنسانيتنا اه بالى

(فلا تحتجب) بصفة الجهول (بإنسان) أى بأن تسمى بالإنسانية عينتك مع الحق (فقد أعطاك

عينتك أو عينتنا مع الحق (برهانا) وهو قوله « كنت سمع وبصر » اه بالى .

(فكن حقا وكن خلقا تكن بالله رحمانا)

هذا تمام المدعى : أى كن بنور حبك حقا بحسب الحقيقة ، وكن خلقا بحسب الصورة البشرية ، فتقوم بك من حيث حقيقتك جميع الأسماء الإلهية ، وتعم بحقيقتك جميع الحقائق والأعيان فتعم الحق بحقيقتك الجامعة للذات الإلهية والأسماء كلها ، وتعم الخلق من رحمة الله وفيضه الواصل إلى العالم كله من حيث أنك خليفته على العالم ورابطة وجوده ، وتقوم بجميع ما يحتاج إليه العالم فوسع الحق والخلق بعين ما وسع الحق بك ذلك فتكون رحمانا لعموم وجودك وسعة رحمتك وجودك :

(وعذ خلقه منه تكون روحا وريحانا)

إشارة إلى ما سبق من أن الحق بالوجود غذاء الخلق ، إذ به قوامه وبقاؤه وحياته كالغذاء الذى به قوام المتعذى وبقاؤه وحياته ، فغذا أنت بالوجود الحق لأنك النائب فى ذلك عن الله ، وقد تغذى الحق بأحكام الكون وصور الخلق كما تقرر من قبل ، فظهر له بذلك أسماء وصفات ونعوت وأحكام ونسب وإضافات ، فيكون هذا روحا للحقائق الكونية العدمية ترييحها بالوجود عن العدم وتروحها عن ظلمتها بنور القدم ، وتكون ريحانا للوجود الحق بالروائح الحقيقية الكائنة والنشأة الصورية الإمكانية :

(فأعطيناه ما يبدو به فينا وأعطانا

فصار الأمر مقسوما بإياه وإيانا)

أى أعطينا الحق من قابلياتنا ما يظهر به فينا ، وأعطانا الوجود الذى به ظهرنا ، فصار الأمر الوجودى ذا وجهين : نسبة إلينا ، ونسبة إليه تعالى ؛ منقسما باعتبار العقل لا فى العين إلى قسمين : قسم له منا ، وقسم له منه ، وقد وضع الضمير المنصوب المنفصل موضع الجروز المتصل ، لأن المراد اللفظ أى بهذين اللفظين ، كآله قال : بأن أعطينا الظهور بنا إياه وأعطى الوجود به إيانا .

(فأحياه الذى يدرى بقلبي حين أحيانا)

(فكن حقا) بحقيقتك وروحك (وكن خلقا) بنشأتك العنصرية (تكن بالله رحمانا) أى تام الرحمة بإفاضتك للكلمات الإلهية على عباده اه (وغذ خلقه منه) أى من الله (تكن روحا) أى غذاء روحانيا لخلقك ينتدى بك ويتلذذ بك (وريحانا) حتى تفر من لفحات أمك مع الحق .

(فأعطيناه ما يبدو * به) أى أعطينا الحق ما يظهر به من صور استعدادنا (فينا) من الأسماء والصفات كالحياة والعلم والقدرة فيظهر فينا هذه الصفات بحسب استعدادنا ، وفاعل ما يبدو ضمير عائد إلى الحق ، وبه عائد إلى الوصول (وأعطانا) ما ظهرنا به من وجودنا وأحوالنا اه (فصار الأمر مقسوما بإياه) أى بما أعطيناه إياه (وإيانا) أى بما أعطانا اه بالى .

(فأحياه) الضمير للقلب المؤخر لفظا القدم معنى : أى أحيأ قلبي بالحياة العلية (الذى يدرى * بقلبي)

أى يعلم قلبي واستعداداته الأخرى (حين أحيانا) بالحياة البسية .

أى حين أحيانا وأوجدنا بوجوده أحياء وأظهره الذى يعلمه فى قلبى من حياته بمحياتها وظهوره بصورنا وسمعنا وبصرنا كما ذكرنا فى قرب الفرائض، ومنه قوله: سبحان من أودع ناسوته سر سنا لاهوته الثاقب، ثم بدا فى خلقه ظاهرا فى صورة الآكل والشارب .
(فكنا فيه أكوانا وأعيانا وأزمانا)

وكنا فى الأزل قبل أن يوجدنا أكوانا فى ذاته: أى كانت حقائقنا أعيان شؤونه الذاتية الإلهية، والوجود الحق مظهرا لنا ومجلى لتلك الأعيان، فكنا فيه أكوانه الأزلية التى كان بنا، ولم نكن معه لكوننا عين كونه الذى كان، ولم نكن فى غيب العالم الأزل وكذلك فى الوجود العيني أحيانا، وكوئنا بأن كان سمعنا وبصرنا وقوانا وجوارحنا، وفى الجملة أعياننا فى قرب النوافل فكنا سمعنا وبصره ولسانه وأعيان أسمائه وأكوانه فى قرب الفرائض. وأما كوننا أزمانا فيه فلتقدم الدهر - بتقدم بعضنا على بعض وتأخر بعضنا عن بعض فى الوجود والمرتبة، فإن كل متنوع منا وملزوم من أحوالنا يتقدم فى الوجود والمرتبة والشرف تابعة لازمة، فكنا فى الحق أزمانا بالتقدم والتأخر فى المظهرية، وصار امتداد النفس الرحمانى بنا أنفاسا وأوقانا وامتداد الدهر أزمانا .

(وليس بدائم فينا ولكن ذلك أحيانا)

أى وليس ذلك القرب أى قرب الفرائض والنوافل دائما فينا ولكن أحيانا، لقوله عليه الصلاة والسلام «لى مع الله وقت لا ينعنى فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل» وقول زين العابدين: لنا وقت يكوننا فيه الحق ولا يكوننا، وهو زمان على حقيقة الإنسان الكامل على خلقه .

(وما يدل على ما ذكرناه فى أمر النفخ الروحاني مع صورة البشر العنصرى هو أن الحق وصف نفسه بالنفس الروحاني، ولا يد لكل موصوف بصفة أن يتبع الصفة جميع ما تستلزمه تلك الصفة، وقد عرفت أن النفس فى المتنفس ما يستلزمه فلهذا قبل النفس الإلهى صور العالم فهو لها كالجوهر الهولانى وليس إلا عين الطبيعة) النفس الرحمانى: هو فيضان وجود

(وكنا فيه) أى وكنا فى غيب الحق قبل الحياة (أكوانا * وأعيانا وأزمانا) لأحياء لنا بالحياة الحسية والعلمية اه (وليس) هذا المذكور أو هذا التقريب مع الله (بدائم فينا * ولكن ذاك أحيانا) أى وقتاً دون وقت كما قال «لى مع الله وقت لا ينعنى» الحديث اه بالى .

(وما يدل) يعنى أن النفخ فى الصورة العنصرية بلا تقدم الاستواء على النفخ لا كغيره من الإنسان، فإن استواء صورهم مقدم على نفخ الروح . والدليل على ذلك قوله (هو أن الحق وصف) اه (فى المتنفس ما يستلزمه) ما: استفهام أو موصول، أى الذى يستلزمه من صور الحروف والكلمات وإزالة الكرب وغير ذلك، فاتباع المتنفس بالنفس جميع ما يستلزمه من إزالة الكرب وصور الحروف والكلمات للنطقية (فلهذا) أى فلاجل اتباع الموصوف جميع ما يستلزمه تلك الصفة (قبل النفس الإلهى صورة العالم) اه (وليس إلا عين الطبيعة) التى هى قبل الصور، قبل نفخ جبهل الصورة العنصرية بحيث لا ينفك عن الروح النفسي اه بالى .

الممكنات التي إذا بقيت في العدم على حال ثبوت أعيانها بالقوة كانت كرب الرحمن إذا وصف نفسه بالنفس وجب أن ينسب إليه جميع ما يستلزمه النفس من التنفيس وقبول صور الحروف والكلمات ، وهي ههنا الكلمات الكونية والأسمائية ، فإن الوجود إنما يفيض بمقتضيات الأسماء الإلهية ومقتضيات قوابلها ، فللنفس أحدية جمع الفواعل الأسمائية والقوابل الكونية والتقابل الذي بين الأسماء وبين القوابل وبين الفعل والانفعال ، فكذلك وجود الإنسان الذي هو من النفس يستلزم الفاعل الذي هو النافخ ، والقابل الذي هو صورة البشر العنصري ، وللفعل والانفعال الذي هو النفخ وحياة الصورة ، فلذلك قبل النفخ صور العالم أى وجودات الأكوان ، كما يقبل نفس المتنفس صور الحروف والكلمات ، وبظهورها يحصل النفس عن كرب الرحمن ، فالنفس لها أى لصورة العالم كالجوهر الهولاني للصور المختلفة ، وليس ما يستلزمه النفس الرحمانى إلا عين الطبيعة يعنى الطبيعة الكلية ، وهي اسم الله القوى ، وهي التي لا تكون أفعالها إلا على وتيرة واحدة سواء كانت مع الشعور أو لامعه ، فإن التي لا شعور له معه له شعور في الباطن عند أهل الكشف ، فلاحركة عندهم إلا من الشعور ظاهر وباطنا حتى إن الجهاد له شعور في الباطن ، فالطبيعة الكلية بهذا المعنى تشمل الأرواح المجردة المملكون والقوى المنطبعة في الأجرام ، ويسمونها الإشرافيون النور القاهر ، ثم قسموا الأنوار القاهرة أى القوية في التأثير إلى قسمين : المفارقات ، وأصحاب الأصنام . والمفارقات : هم الملائكة الأعلى ، لأن كل واحد من أهل الجبروت والمملكون لا يفعل ما يفعله إلا على وتيرة واحدة ، ولا يفعل بعضهم أفعال بعض كما حكم الله عنهم - وما منا إلا له مقام معلوم - وأصحاب الأصنام هم القوى المنطبعة في الجوهر الهولاني وخصصها أى الأنوار القاهرة باسم الطبايع ، فإن الطبيعة عند الفلاسفة قوة سارية في جميع الأجسام تحركها إلى الكمال وتحفظها مادامت تحمل الحفظ ، فوافق وجدان الشيخ وفوقه مذهب الإشرافيين ، فن الطبيعة الكلية القوى المنطبعة في الأجسام الهولانية القابلة للصور ، ومن لوازم النفس الرحمانى الطبيعة الكلية ، وهوى العالم القابلة على ما ذكرنا أن النفس تستلزم الفواعل والقوابل وله أحديتهما ، فإن الوجود الإضافى صورة أحدية الفواعل والقوابل حتى تصبح الجملة به موجودا واحدا وكلمة هي حروفها كالحيوان والنبات وسائر الأكوان (فالعناصر صورة من صور الطبيعة ، وما فوق العناصر وما تولد عنها فهو أيضا من صور للطبيعة ، وهي الأرواح العلوية إلى فوق السموات السبع . وأما أرواح السموات السبع وأعيانها فهي عنصرية ، فلأنها من دحلان العناصر المتولدة عنها) هكذا ذهب بعض الصوفية وأهل الشرع وكثير من الحكماء الإسلاميين والقدماء الإشرافيين في كون السموات

فالعرش والكبرى مع أرواحها وملائكتها طيبون ، فاما صورة من الصور مما سوى الله لا وهي صورة من صور الطبيعة ، واما عنصرية واما طبيعة

الشيء وعلى هذا المذهب الأرواح العلوية ، إشارة إلى مافوق العناصر وأرواح السواث وأعيانها إلى ما تولد عنها : أى العناصر (وما تكون عن كل سماء من الملائكة) أى نفوسها المنطبعة (فهو منها) أى من العناصر (فهم عنصريون و ما من فوقهم طيبعون ، ولهذا وصفهم الله بالاختصاص أعنى الملائكة الأعلى لأن الطبيعة متقابلة) هذا معلوم مما ذكرناه آنفاً ، والاختصاص بين الملائكة الأعلى إنما هو لاختلاف نشأتهم ، لأن الغالب على بعضهم صفة القهر وعلى بعضهم قوة المحبة وصفها فتختلف مقتضيات نشأتهم فيختصمون (والتقابل الذى فى الأسماء الإلهية التى هى النسب إنما أعطاه النفس الرحمانى ، ألا ترى الذات الخارجة عن هذا الحكم كيف جاء فيها الغنى عن العالمين ، فلماذا خرج العالم على صورة من أوجدهم) إنما التقابل الذى فى الأسماء أعطاه النفس أى الوجود لأن التقابل لا يكون بين الأشياء العدمية والمعانى العلمية ، فإن عين الحرارة والبرودة والسواد والبياض فى العقل والعلم معا أى منها يجتمع فى ذهن الناس ولا تقابل ، والأسماء لا تقابل إلا فى صورها التى يتحقق بها حقائق تلك النسب الأسمائية ، ولولا وجوداتها بظهورها فى الصور لم تقابل وذلك الظهور هو النفس الرحمانى ، فلماذا ما كانت الإلهية بالأسماء غنية عن العالمين ، إنما الغنى هو الذات الخارجة عن حكم النفس ، فلماذا خرج العالم على صورة من أوجدته من الإله أى الحضرة الواحدية الأسمائية (وليس) من أوجد أعيان العالم (إلا النفس الإلهية) والضمير المنسوب فى أوجدتهم للعالم باعتبار أعيانه على التغليب (فيما فيه من الحرارة علا) فى الصور الأسمائية الربانية (وما فيه من الرطوبة والبرودة سفلى) فى الصورة السكائنة من آخر العالم (وما فيه من اليوسة ثبث ولم يتزلزل ، فالرسوب للبرودة والرطوبة ، ألا ترى الطهيب إذا أراد سقى دواء لأحد ينظر فى قارورة مائه ، فإذا رآه رسب علم أن النضج قد كمل فيسقيه الدواء ليسرع فى النجج ، وإنما رسب الرطوبة وبرودته الطبيعية) النضج عند الأطباء تهيب الماداة للاندفاع ، ولا يسهل الاندفاع إلا بالسيلان الذى هو بالرطوبة ، والتسفل والنزول الذى هو بالبرودة ، فإذا رسب فى القارورة علم أن الخلط سهل الاندفاع ، ولهذا قالت الأطباء : إن القوة الدافعة لا يتمكن على فعلها إلا بمعونة البرودة ، والمقصود أن النفس الذى هو

قوله (لأن الطبيعة متقابلة) وهى مظهر ولاية الأسماء المتقابلة ؛ فأجسام الأرواح والملائكة العلوية المسماة بالآلأهل والملائكة المهيمة المخلوقة من جلال الله أجسام نورية طبيعية ، وهى أول ما خلق الله تعالى من الأجسام اه . قوله (والتقابل الذى فى الأسماء إنما أعطاه النفس الرحمانى) وهوعين الطبيعة فكان التقابل للطبيعة لذات أو للأسماء بسبب كون الطبيعة محلا لولايتها ، فكان التقابل فى الأسماء والطبيعة لاق الذات من حيث هى . قوله (ولهذا) أى فلاجل كون التقابل حاصل فى الحضرة الأسمائية (خرج العالم على صورة من أوجدهم وليس إلا النفس الإلهية) فخرج العالم يتقابل بعضهم بعضاً ، فالطبيعة والعالم والنفس الإلهية يقتضى كل واحد منها لتقابل اه (فيما فيه) أى فى النفس الإلهية (من الحرارة على) ما علا من العالم كالنار والهواء (وما فيه من البرودة والرطوبة سفلى) من الدالم ما سفلى كالتراب والماء فتقابل بعض العالم بعضاً بالعلو والسفل لتقابل الطبيعة ، فخرج العالم على صورة النفس الإلهية من التقابل اه بالى .

الوجود الواحد يقتضى التقابل بما يستلزمه من الجهتين المختلفتين فى الأمر الواحد ، وهو الطبيعة المقتضية للأمور المتضادة .

(ثم إن هذا الشخص الإنسانى عجن طينته بيده وهما متقابلتان ، وإن كانت كلتا يديه يمينا فلا خفاء بما بينهما من الفرقان ، ولم يكن إلا كونهما اثنتين أخفى يدين ، لأنه لا يؤثر فى الطبيعة إلا ما يناسبها وهى متقابلة فجاء باليدين) ولما كانت الطبيعة مقتضية للتقابل كانت الأسماء الإلهية متقابلة لأنه لا يؤثر فى الطبيعة إلا ما يناسبها ، فأخبر أن الله تعالى هجن طينة آدم أى الشخص الإنسانى بيديه وهما المتقابلان من أممائه ، وهو وإن كانا كلتاهما يمينا أى متساويتين فى القوة فالفرق بينهما ظاهر ، فإن الجلال والجمال والقهر والالطف لا يخفاه فى تقابلهما ، وكذا الفعل والانفعال والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فى الطبيعة ، ولولم يكن فى تقابلهما إلا كونهما اثنتين اكتفى فى تقابلهما ، فعبّر عن كل متضادين باليدين .

(ولما أوجده باليدين سماه بشرا للمباشرة اللاتقة بذلك الجنب باليدين المضافتين إليه ، وجعل ذلك من عنايته لهذا النوع الإنسانى ، فقال لمن أبى السجود له - ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى أستكبرت - على من هو مثلك يعنى عنصريا - أم كنت من العالين - عن العنصر ولست كذلك) المباشرة اللاتقة بالجنب الإلهى باليدين هو التوجه نحوه بإيجاده الأسماء المتقابلة وذلك من كمال عنايته ، ولهذا ويخ إلبليس بالامتناع عن سجود من خلقه باليدين ، أى بالجمع بين الصفات المتقابلة ، فيه إشارة منه تعالى إلى فضل مهي توجه إليه فى إيجاده باليدين على من ليس كذلك (ويعنى بالعالين مهي علا بذاته عن أن يكون فى نشأته النورية عنصريا وإن كان طبيعيا ، فافضل الإنسان غيره من الأنواع العنصرية إلا بكونه بشرا من طين ، فهو أفضل نوع من كل ما خلق من العناصر من غير مباشرة باليدين) العالون : هم الملائكة المهيمون فى سموات جبال وجه الحق لفناء خليقتهم ، لغلبة أحكام الوجوب فى نشأتهم عن أحكام الإمكان لنشأتهم النورية وفنائهم عن أنفسهم ، فافضل الإنسان غيره من الكائنات العنصرية بكونه نوريا بل بكونه بشرا من طين بأمر الله خلقه

فظهر أن الرسوب والرطوبة والبرودة ، والإسراع والدفء ، فاختلاف العالم بالكيفيات المختلفة فى الطبيعة اه (باليدين) المناسبة للطبيعة فى التقابل ، فلم منه أنه لا يؤثر المالة فى العلول إلا بضرط وجود المناسبة بينهما فأوجد آدم باليدين لهذا اه بالى .

(العالين) هم الملائكة المهيمون والملائكة المقربون ، كجبريل وغيره من ملائكة المرش والكرسى اه قال المحققون : رسل الملائكة أفضل من عامة البشر ، فكل واحد من الإنسان والملائكة العالين فاضل ومفضل ، فالإنسان من حيث حقيقة الجماعة لجميع المراتب أفضل من الموجودات العنصرية والطبيعية فكان الإنسان أفضل من الملائكة العالين من ذلك الوجه ، والعالون أفضل من الإنسان من حيث أنه لم يكن نشأتهم النورية عنصرية وإليه أشار بقوله (وهى بالعالين) فالمراد بالخبرة بالنس الإلهى هى هذه الخبرة لا الخبرة

باليدين ، فهو أفضل من كل ما خلقه بالمباشرة : أى باليد الواحدة بأن لا يجمع فيه بين المتقاهلات بل بالصفات المتماثلة فحسب (فالإنسان فى الرتبة فوق الملائكة الأرضية والسموية والملائكة العالون خير من هذا النوع الإنسانى بالنص الإلهى) أى الإنسان الذى هو الحيوان لاستهلاك الحقيقة فى هذا النوع الخلقية والنورية فى الظلمة والظهور بأنفسهم بخلاف العالين والنص قوله - أم كنت من العالين - (فمن أراد أن يعرف النفس الإلهى فليعرف العالم ، فإنه من عرف نفسه عرف ربه الذى ظهر فيه ، أى العالم ظهر فى نفس الرحمن الذى نفس الله تعالى به عن الأسماء الإلهية ما تجده من عدم ظهور آثارها بظهور آثارها ، فامتن نفسه بما أوجده فى نفسه ، فأول أثر كان للنفس إنما كان فى ذلك الجنب ، ثم لم يزل الأمر يتنزل بتفيس العموم إلى آخر ما وجد) . إنما علق معرفة النفس الإلهى بمعرفة العالم ، لأن العالم ليس إلا ظهور صور الأعيان ، وذلك الظهور هو النفس ، وعلى التعليق بالحديث المذكور لأن الإنسان هو العالم الصغير ، والعالم هو الإنسان الكبير ، فلما بان من عرف نفسه عرف أن ربه هو الذى ظهر فيه ، فكذلك عرف أن الذى ظهر فى نفس الرحمن من العالم هو الأسماء الإلهية التى نفس الله تعالى بنفسه عنها كرمها الذى تجده من عدم ظهور آثارها بظهور آثارها فى صور العالم فى النفس ، فامتن على نفسه أولا بما أوجده فى نفسه من صور أسمائه فإن الأسماء عين ذاته ، فالامتنان عليها بظهور آثارها امتنان منه على نفسه بنفسه ، فأول أثر كان للنفس إنما كان فى الجنب الإلهى بإظهار أسمائه وآثارها لم يزل الأمر من ظهور الأسماء ثم الآثار بل الأسماء بالآثار إلى آخر ما وجد ، ولا آخر لظهور الأسماء بالآثار والآثار بالأسماء إلى ما لا يتناهى و « ما » فى ما تجده موصولة منصوبة المحل بنفس :

(فالكل فى عين النفس كالضوء فى ذات الغلس)

الغلس : ظلمة آخر الليل : أى صور الأسماء الإلهية والأكوان والآثار والأعيان الظاهرة فى عماد النفس كالضوء الفاشى فى ظلمة آخر الليل ، فإن الضوء يظهر دون الغلس فكذلك يظهر الأسماء وآثارها أى صورها دون النفس ، فإن النفس ما هو إلا هو ظهور هذه الأشياء :

(والعلم بالبرهان فى سلخ النهار لمن نعتس

فبرى الذى قد قلته رؤيا تدل على النفس)

يعنى أن العلم بالنفس وما ذكر من لوازمه لا ينال إلا بالكشف ، وأما العلم به من طريق البرهان بتركيب المقدمات واستنتاج النتائج فهو من نعتس فى وقت سلخ ضوء نهار

من كل الوجوه فافهم اه . وإنما توقف معرفة النفس الإلهى إلى معرفة العالم (فإنه) أى لأنه (من عرف نفسه) وهو جزء من العالم (عرف ربه) فإن نفسه تفصيل وتعريف لربه ، فمن عرفها عرفه اه بالى .

الكشف عن ظلمة ليل الغفلة ، فيرى رؤيا يعبرها ماقبله من النفس ، ولوازمه عند أهل
الكشف يشبه العلم الفكري من وراء حجاب بالرؤيا التي تدل على التعبير على المعنى
المكتشفة بالتجلى :

(فيريجه عن كل كرب في تلاوته عيسى)

أى فيريجه العلم الحاصل بالبرهان عن كل كرب وضيق وعبوس يجده في حال حجاب
وتفكره فيه أرواحه ، يظهر بها على وجهه سر قوله - وجوه يومئذ مسفرة - ضاحكة
مستبشرة - بعد عبوسه في تلاوته - عيسى وتولى - عند احتجابه :

(ولقد تجلى للذى قد جاء في طلب القيس)

يعنى أن العلم البرهاني قد يفيد سرور الوجدان من وراء حجاب ، وأما طالب الكشف
فقد يتجلى له جليلة الحق دائما ، كن جاء في طلب القيس مجدا في طلبه فتجلى له حقيقة هذا
السر الخفى عيانا يعنى موسى بن عمران :

(فرآه نارا وهو نور في الملوك وفي العيس)

أى تجلى له نور وجهه في مثل النار على شجرة نفسه ، وكان نور الأنوار نور الحق
المتجلى في إكمال الواصلين السابقين الذين هم ملوك أهل الجنة ، والعمال في الأعمال الحجابية
من السعداء والأبرار ، فإن ظهور نوره وتجليه في الشريف الرفيع العلوى ؛ كظهوره في
الدينى والجميع السفلى ، والتفاوت في المراتب بالكمال والنقصان إنما يكون بحسب القوابل
وإلا فهو في الأوائل والأواخر والحقيقة واحدة :

(فإذا فهمت مقالتي فاعلم بأنك مبتلى)

وفي بعض النسخ : يعلم بحمل إذا على إن كان ؛ فإن فهمت ، وفي نسخة : عرفت ، أى
إن فهمت ماقلت لك فاعلم بأنك في وقوفك خلف الحجاب أو طالب أمر سواء فقير مفلس
(لو كان يطلب غير ذا لراه فيه وما ننكس)

أى لو طلب موسى غير النار أراى الله في صورته ، يعنى لما بلغ غاية جهده وطاقته
في الطلب تجلى له الحق في صورة مطلوبه الجسماني الضروري ، وأنت أيضا لو لم تتعلق
بملك بغير الحق وغلبت محبتك لإياه على محبة الكل عليك لرأيت في صورة ما أهمك ، ولو
طلبت غيره وأجلته فأنت محجوب عن الحق بمطلوبك ، فطوبى لمن لم يتعلق بقلبه غير حب
مولاه ، ولا يطلب في قصد طول عمره إلا إياه .

وأما هذه الكلمة العيسوية لما قام لها الحق في مقام حتى نعلم ويعلم ، استفهمها

(لما قام لها) أى الكلمة العيسوية في اليوم الآخر (الحق في مقام حتى نعلم) بالتكلم (وعلم) بالنال

(استفهمها) أى استفهم الحق كلمة عيسى اه .

لما نسب إليها هل هو حق أم لا ، مع علمه الأول بجهل وقع ذلك الأمر أم لا ؟ فقال له - أنت قلت للناس اتخلدونى وأمى إلهين من دون الله - فلا بد فى الأدب من الجواب للمستفهم ، لأنه لما تجلى له فى هذا المقام وفى هذه الصورة اقتضت الحكمة الجواب فى التفرقة بعين الجمع ، فقال وقدم التنزيه - سبحانهك - فحدد بالكاف التى تقتضى المواجهة والخطاب (أى لما تجلى للكلمة العيسوية بتحقيق العلم المطلق فى المتعين المتقيد مع أن الحقيقة تقتضى وحدة المطلق والمقيد والمستفهم ، قام لعيسى فى مقام الانذينية المتكلم والمخاطب ، وأفرد كل منهما بتعيينه ابتلاء له بظهور علمه المطلق فى المظهر العيسوى مقبدا بالإضافة وهو مقام حتى علم ويعلم ، أى حتى يظهر علمنا فيه ويعلم هو من حيث هو هو ، لا من حيث هو ونحن مستفهما عما هو أعلم به منه مما نسب إليه هل هو حق أم لا ؟ ليظهر علمه تعالى فى الصورة العيسوية عند إجابته إياه بعين الجمع صورة التفرقة ، فيكون تعيين عيسى عينه بعينه تعالى فى الصورة العيسوية وعلمها المضاف إليه علمه ، وهذا حكمة الاستفهام مع علمه بأن المستفهم عنه وقع أم لا ؟ لأنه إذا قال له : أنت قلت للناس اتخلدونى وأمى إلهين من دون الله - لم يكن لعيسى أن يقدم التنزيه المطلق الدال على نفي التعدد عن الإلهية ، ودعوى الإلهية والغيرية مع رعاية الأدب فى التجلى مع الخطاب ، والغيرية بالإضافة سبحانه إلى الكاف فأفرد بالتنزيه وحدده بالإضافة بحكم تجلى الخطاب فى أنت قلت فى مقام التجلى فى جوابه ، وحدد الحق محييا فى التفرقة بعين أحدية الجمع (- ما يكون لى - من حيث أنا لنفسى دونك - أن أقول ما ليس لى -) من حيث أنا متعين (بحق - أى ما يقتضيه هو بيقى ولا ذاتى - إن كنت قلته فقد علمته - لأنك أنت القائل ومن قال أمرا فقد علم ما قال ، وأنت اللسان الذى أتكلم به كما أخبرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الخبر الإلهى فقال : كنت لسانه الذى يتكلم به ، فجعل هويته عين لسان المتكلم ونسب الكلام إلى عبده ، ثم تم العبد الصالح الجواب بقوله - تعلم ما فى نفسى - والمتكلم الحق - ولا

(عما نسب إليها) أى كلمة عيسى اه (فقال له) أى لعيسى ، وإنما لم يدفهم عن أسمه مريم إذ لا تقع دعوى الألوهية عن المرأة (أنت قلت) يعنى أنت نسبت الألوهية إليك أم الناس نسبوا (فى هذا المقام) وهو مقام التفرقة وهو ضمير الخطاب (وفى هذه الصورة) أى صورة الاستفهام الإنشائى (فقال) أى فميز بين العبودية والربوبية وهو التفرقة ، غطاب فى الجواب كما خاطبه فى السؤال اه بالى .

(ما يكون لى من حيث أنا لنفسى) أى من حيث عبوديتى ولاننى (دونك) من دون ربوبيتك وهويتك (أن أقول ما ليس لى بحق أى ما يقتضيه هو بيقى لا ذاتى) فإن مقتضى ذاتى العبودية لا الألوهية اه (وأنت اللسان الذى أتكلم به) والوجود واللسان والقول كله لك وما لى إلا القدم ، وهذا هو جهة الجمع إلى قوله (ونسب الكلام إلى عبده) بقوله الذى يتكلم به ، فالتكلم هو العبد لكنه بالحق يتكلم ، وهو نتيجة قرب النوافل ، لجمع التنزيه والتشبيه فى كلام واحد (ثم تم العبد الصالح الجواب تعلم ما فى نفسى -) من للكالات والنقائص المسترة بهويتى لأن نفسى بحسب الحقيقة عين نفسك وهو إشارة إلى قرب الرائض اه بالى :

أعلم مافيهما -) من كونها أنت (ففى العلم نحن هوية عيسى من حيث هويته لأمى حيث أنه قائل وذو أثر) أى القائل والمتكلم هو الحق (إنك أنت ، فجاء بالفصل والعماد تأكيدا لليان واعتمادا عليه إذ لا يعلم الغيب إلا الله) يعنى أدى الخطاب بالفرقة فى عين الجمع بالفصل والعماد تحقيقا لإفراد الحق من حيث تعينه فى إطلاقه وفصله عن تعيينه الشخصى ، ليكون العلم كله منسوبا إليه فى الإطلاق والتقييد والجمع والفرق ، فإنه هو -- علام الغيوب - (فرقى وجمع ووجد وكثر ووسع وضيق) أى فرق بإفراد المخاطب وتمييزه عن المخاطب ، وجمع يجعل الحق متعينة فى الصورة العيسوية وفى كل شىء من العالم وفى ذاته مطلقا ، ووجد بهذا الجمع من حيث أحديته المطلقة وكثر من حيث هذا الفرقان فى المتعينات وضيق بجعله كل واحد من التعيين ، ووسع من حيث شموله للكل من حيث هو كل (ثم قال متمما للجواب - ماقلت لهم إلا ما أمرتنى به - فتنى أولا مشيرا إلى أنه ما هو ثمة ثم أوجب القول أدبا مع المستفهم ، ولو لم يفعل كذلك لانصرف بعدم العلم بالحقائق وحاشاه من ذلك ، فقال - إلا ما أمرتنى به - وأنت المتكلم على لسانى وأنت لسانى ، فانظر إلى هذه التنبئة الروحية الإلهية ما أطفها وأدقها) فى قوله « ما أمرتنى به » مع أنه عينه فأفرد الحق بتاء الكتابة عن المخاطب ، وحدد نفسه وميزه من حيث مأموريته بتاء كناية المتكلم (- أن اعبدوا الله - فجاء باسم الله لاختلاف العباد فى العبادات واختلاف الشرائع ولم يعين اسما خاصا دون اسم بل بالاسم الجامع للكل ثم قال - ربي وربكم - ومعلوم أن نسبته إلى موجود ما بالربوبية ليست عين نسبته إلى موجود آخر فلذلك فصل بقوله - ربي وربكم - بالكنايتين كناية المتكلم وكناية المخاطب - إلا ما أمرتنى به - فأنبت نفسه مأمورا وليست) أى المأمورية (سوى عبوديته ، إذ لا يؤمر إلا من يتصور منه الامتثال وإن لم يفعل . ولما كان الأمر ينزل بحكم المراتب لذلك ينصبغ كل من ظهر فى مرتبة ما بما تعطيه حقيقة تلك المرتبة ، فمرتبة المأمور لها حكم يظهر فى كل مأمور ، ومرتبة الأمر لها حكم يبدو فى كل أمر فيقول الحق - أقيموا الصلاة - فهو الأمر والمكلف المأمور ، ويقول العبد - رب اغفر لى - فهو الأمر والحق المأمور ، فما يطلب الحق من العبد بأمره ، هو بعينه يطلب العبد من الحق بأمره يعنى بالإجابة (ولهذا كان كل دعاء محابا ، ولا بد إن تأخر كما يتأخر عن بعض المكلفين فن أقيم مخاطبا بإقامة الصلاة فلا يصل فى وقت فيؤخر الامتثال ويصل فى وقت آخر ،

(ما هو ثمة) إشارة إلى أن عيسى ليس هو موجودا فى هذا المقام حتى يقول قولاً بل الوجود كلمة الله (وحاشاه من ذلك) فلو لم يثبت الهوية الإلهية بعد تنفى الهوية العيسوية لكان نفا مطلقا وليس الأمر كذلك ، بل الأمر الإثبات بعد النفى أو النفى بعد الإثبات اه بالى .
فإن عبد الرحيم ليس بعبد القهار (فذلك) أى فلكون نسبة الربوبية باختلاف المظهر (فصل بقوله - ربي وربكم -) اه بالى .

إن كان متمكنا من ذلك فلا بد من الإجابة ولو بالقصد، ثم قال - وكنت عليهم - ولم يقل على نفسى معهم، كما قال - ربى وربكم - شهيدا ما دمت فيهم - لأن الأنبياء شهداء على أممهم ما داموا فيهم - فلما توفيتنى - أى رفعتنى إليك وحجبتهم عنى وحجبتنى عنهم - كنت أنت الرقيب عليهم - فى غير مادنى بل فى موادهم إذ كنت بصرهم الذى يقتضى المراقبة، فشهود الإنسان نفسه شهود الحق إياه، جعله باسم الرقيب لأنه جعل الشهود له) أى لنفسه فعظم الله ونزهه عن أن يشاركه فى الاسم أدبا بعين شهودهم أنفسهم بالحق (فأراد أن يفصل بينه وبين ربه حتى يعلم أنه هو لكونه عبداً، وأن الحق هو الحق لكونه ربا له، فجاء لنفسه بأنه شهيد وفى الحق بأنه رقيب، وقدمهم فى حق نفسه فقال - عليهم شهيدا ما دمت فيهم - إثارة لهم فى التقدم وأدباً) لأن الحق فى أنفسهم شهيدا عليهم أيضا ومع الحق فإن التقدم يفيد الاختصاص : أى كنت عليهم خاصة شهيدا دون غيرهم، لأنه ليس فى وسعى الشهادة على جميع الأمم، فما كنت شهيدا إلا على ما أشهدتني عليه، وأما أنت فكنت أنت الرقيب عليهم، وعلى كل شيء (وأخبرهم فى جانب الحق عن الحق فى قوله - أنت الرقيب عليهم - لما يستحقه الرب من التقدم بالرتبة) ومن الرقبة على كل أحد كما ذكر.

(ثم أعلم أن للحق الرقيب الذى جعله عيسى لنفسه وهو الشهيد فى قوله - عليهم شهيدا - فقال - وأنت على كل شيء شهيد - فجاء بكل العموم وبشيء لكونه أنكر التكرات، وجاء بالاسم الشهيد فهو الشهيد على كل مشهود بحسب ما تقتضيه حقيقة ذلك المشهود) ففرق بين الشهادة وأيضا بينه وبين ربه بأن خصص شهادته بأنها عليهم خاصة دون غيرهم، وعمم شهادة الحق كل شيء (فتنبه على أنه تعالى هو الشهيد على قوم عيسى حين قال - وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم - فهى شهادة الحق فى مادة عيسوية، كما ثبت أنه لسانه وسمعه وبصره، ثم قال : كلمة عيسوية ومحمدية أما كونها عيسوية فإنه قول عيسى بإخبار الله عنه فى كتابه، وأما كونها محمدية فلو قوعها من محمد صلى الله عليه وسلم بالمكان الذى وقعت منه) أى لعلو شأنها ورفعة مكانها عنده (فقام بها ليلة كاملة يرددها لم يعدل إلى غيرها حتى طلع الفجر - إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فلأنك أنت العزيز الحكيم - وهم ضمير الغائب، كما أن هو : ضمير الغائب، كما قال - هم الذين كفروا - بضمير الغائب فكان الغيب ستر لهم عما يراد بالمشهود الحاضر فقال - إن تعذبهم - بضمير

(- وأنت على كل شيء شهيد -) يعنى أنا شهيد على قوم مخصوصين ما دمت فيهم وأنت عليهم وعلى كل شيء شهيد أزلا وأبداً، وهى شهادة الحق لى مقام الجمع والإطلاق، فأثبت الشهادة أولا بنفسه بقوله - وكنت عليهم شهيدا - ونقائيا بإثباتها وحصرها للحق بقوله - وأنت على كل شيء شهيد - اه بالى . (ثم قال كلمة عيسوية ومحمدية) ودنى - إن تعذبهم فإنهم عبادك - الآية أى ألحقه بالكلام السابق المحرر اه والراد (بالمشهود الحاضر) عالم الشهادة وبما يراد به هو الحق تعالى، أى يشاهد الحق بالمشهود الحاضر

الغائب وهو عين الحجاب الذى هم فيه عن الحق) أى حجاب بعين عيسى وحجابيهم ، فإنهم إنما حجبوا بالصورة الشخصية المتعينة ، وحصروا الحق فيه بقولهم - إن الله هو المسيح ابن مريم فكفروا - أى ستروا وغابوا عن الحق المتعين فيهم وفى الكل من غير حصر ، وذلك الحجاب والستر كان غيباً (فذكر الله النبي قبل حضورهم) الحق المتجلى فى الفرقان يوم الجمع والفصل (حتى إذا حضروا تكون الخميرة قد تحكمت فى العجين) أى من حيث أحذية جمع العين (فصيرته مثلها فإنهم عبادك فأفرد الخطاب للتوحيد الذى كانوا عليه فى الحقيقة وإن كانوا لا يعلمون ذلك ، فإنهم كانوا مشركين فى زعمهم ومعتقدهم) ولا ذلة أعظم من ذلة للعبيد لأنهم لا تصرف لهم فى أنفسهم فهم بحكم ما يريد بهم سيدهم ولا شريك له فيهم ، فإنه قال - عبادك - فأفرد ، والمراد بالعذاب إذلالهم ولا أذل منهم لكونهم عبادا ، فلواتهم تقتضى أنهم أذلاء فلا تلذم فإنك لا تلذم بأدون مما هم فيه من كونهم عبيدا - وإن تغفر لهم - أى تسترهم عن إيقاع العذاب الذى يستحقونه بمخالفتهم أى تجعل لهم عفرا تسترهم عن ذلك وتمنعهم منه - فإنك أنت العزيز - أى المنيع الحمى ، وهذا الاسم إذا أعطاه الحق لمن أعطاه من عباده يسمى الحق بالمعز ، والمعطى له هذا الاسم بالعزيز ، فيكون منيع الحمى عما يريد به المنتقم ، والمعذب من الانتقام والعذاب ، وجاء بالفصل والعماد أيضا تأكيداً للبيان ، ولتكون الآية على مساق واحد فى قوله - إنك أنت هلام الغيوب - وقوله - كنت أنت الرقيب عليهم - فجاء أيضا - إنك أنت العزيز الحكيم ، فكان سؤالاً من النبي صلى الله عليه وسلم وإلحاحاً منه على ربه فى المسألة ليلته الكاملة إلى طلوع الفجر يرددها طلباً للإجابة ، فلو سمع الإجابة فى أول السؤال ما كرر ، فكان الحق يعرض عليه فصول ما استوجبوا به العذاب عرضاً مفصلاً فيقول له فى كل عرض عرض وعين عين - إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم - فلو رأى فى ذلك العرض

ويستدل به فكان الحق نفسه مشهوداً بالعالم الشهادة ، وهم لا يهايدون الحق بالشهود ، ولا يستدلون به ليكون النيب سراً وحجاباً لهم فكانوا عجوبين من الحق اه بالى .

(حتى إذا حضروا) بين يدى الله ، وشاهدوا ما كانوا عليه قبل ذلك من الحجاب (تكون الخميرة) هى ما أودع فى طينة أبدانهم من استعداد الوصول إلى حضرة الحق ، والعجين طينة أبدانهم فقتضى العجين الستر والحجاب والخميرة الكشف عن الحق ، فقد تحكمت خبرتهم على عجبتهم فى الدنيا فتصيرها مثله فى الستر ، فإذا قامت قيامتهم انتهى حكم العجين فتحكمت فيه كما تحكمت فيها اه بالى .

(أى المنيع الحمى) يعنى أن ذاتك بحسب الاسم العزيز والغفور يقتضى ظهوراً يظهر بها كمال الظهور ولا أكل مظهراً ممن جعل لك شريكاً ، فإن لم تسترهم من العذاب فالت هذه الحكمة التى يراد وقوعها ، وهو ظهور الحق بكمال النفاذ أى منيع الحمى ، وما سماه إلا هين عبده (يريد به المنتقم ، والمعذب من الانتقام والعذاب) فقتضى هذا الاسم من العذاب عن العبد المذنب لذلك التجأ إلى دعائه لإيه فأجاب الله دعاءه حفظاً

ما يوجب تقديم الحق وإيثار جنابه لهما عليهم ، فاعرض عليه إلا ما استحقوا به ما تعطيه هذه الآية من التسليم لله والتعريض لعفوه) « ما » في ما تعطيه بدل ما استحقوا به العفو مما تعطيه هذه الآية من التسليم لله وتقويض أمرهم إليه ، وحذف مفعول استحقوا لدلالة قوله والتعريض لعفوه عليه (وقد ورد أن الحق إذا أحب صوت عبده في دعائه إياه أخر الإجابة عنه حتى يتكرر ذلك منه حيا فيه لا إعراضا عنه ، ولذلك جاء باسم الحكيم ، والحكيم : هو الذى يضع الأشياء في مواضعها ، ولا يعدل بها عما يقتضيه وبطلبه حقائقها بصفاتها ؛ فالحكيم هو العليم بالترتيب) أى فالحكيم هو العليم بترتيب الأشياء (فكان صلى الله عليه وسلم بترداد هذه الآية على علم عظيم من الله فن تلا فهكذا يتلو) أى بالعلم البكاء والتعريض ومحافظة الأدب (وإلا فالسكوت أولى به ، وإذا وفق الله العبد إلى نطق بأمر ما فافقه إليه إلا وقد أراد إجابته فيه وقضاء حاجته ، فلا يستبطن أحد ما يتضمنه ما وفق له وليثار مثابة رسول الله صلى الله عليه وسلم على هذه الآية في جميع أحواله حتى يسمع بأذنه أو سمعه كيف شئت أو كيف أسمعك الله الإجابة ، فإن جازاك بسؤال اللسان أسمعك بذلك ، وإن جازاك بالمعنى أسمعك بسمعك .

(فص حكمة رحمانية في كلمة سليمان)

إنما اختصت الكلمة السلطانية بالحكمة الرحمانية لاختصاصه عليه السلام من عند الله جميع أنواع الرحمة العامة والخاصة ، فإن الرحمة إما ذاتية أو صفاتية ، وكل واحدة منهما إما عامة أو خاصة ، وقد خصه الله تعالى بالوجود التام على أكل الوجوه ، والاستعداد الكامل للولاية والنبوة من الرحمة الذاتية الخاصة والعامة ، وبالمواهب الظاهرة والباطنة ، وأسبغ عليه نعمه للصورية والمعنوية ، وسخر له العالم السفلى بما فيه من العناصر والمعادن والنبات والحيوان ، والعالم العلوى بالإمدادات النورية والقهرية واللطيفية من الرحمة الصفاتية الخاصة والعامة مما يطول تفصيلها كالسلطنة الكاملة والملك العام بالتصرفات الشاملة في الأرض والنبوء منها ما شاء ، والماء بالغوص والريح بالجرى بأمره حيث شاء ، والنار بتسخير الشياطين النارية كما ذكر الله تعالى في مواضع من القرآن وحكى عنه قوله - يا أيها الناس علمنا منطق الطير وأوتينا من كل شيء إن هذا هو الفضل المبين وحشر لسليمان جنوده من الجن والإنس - الآية ، ولو لم يسخر الله العالم العلوى حتى يؤيده لما أطاعه السكون والشيطان ، ولادان له الإنس والجان (- إنه - يعنى الكتاب - من سليمان وإنه -

من إضاء عبادته في آية كاملة (تقديم الحق وإيثار جنابه) من أن الحق يريد الظاهر والانتقام منهم (فدعا عليهم لما لهم) لأن الأنبياء لا يريدون إلا ما يريد الحق ، فلم يلاحظ العفو ما بالغ في دعائه ليله كاملة ، فما نزلت الآية عليه إلا أن يعف لهم ، ولا يدفع إلا لمن يهل الصفحة اه بالى

أى مضمونه - بسم الله الرحمن الرحيم - فأخذ بعض الناس في تقديم اسم سليمان على اسم الله ، ولم يكن كذلك ، وتكلموا في ذلك بما لا ينبغي لها لا يليق بمعرفة سليمان عليه السلام بربه ، وكيف يليق ما قالوه وبلقيس تقول فيه - إني أتى إلى كتاب كريم - أى يكرم عليها) ذهب الشيخ رضى الله عنه إلى قوله تعالى - إنه من سليمان - حكاية قول بلقيس - لاحكاية المكتوب في الكتاب . وذلك أن بلقيس لما ألقى إليها الكتاب قالت لقومها وأرثهم الكتاب - إنه من سليمان - فذلك قولها لا ما في طي الكتاب من المكتوب ، وكذلك قوله - وإنه من - قولها : أى وإن مضمونه - بسم الله الرحمن الرحيم أن لا تعلوا على وأتوني مسلمين - فما في الكتاب إلا بسم الله الرحمن الرحيم - إلى قوله - مسلمين - وقد تأدب مع الحق الذى في أعيان الطاعين في سليمان حيث لم يسمعهم ولم يصرح بتخطئهم ، بل قال بعض الناس وتكلموا ما لا يليق ؛ ومعنى قوله - ولم يكن كذلك - لم يقدم سليمان اسمه على اسم الله كما زعموا ثم أنكروا ما قالوا بقوله وكيف يليق ما قالوه وبلقيس تقول - إني أتى إلى كتاب كريم - فهى التى تقول - إنه من سليمان - الضمير في إنه يرجع إلى الكتاب وهذا واضح التفسير ، وعلى ما قالوه ليس الضمير المذكور يعود إليه وفيه تعريض بهم كأنه يقول كيف يليق ما قالوه في حق سليمان من الطعن في كتابه وهم مسلمون ، وبلقيس وصفت كتابه بالكرم وأنه يكرم عليها وهى كافرة ، فقولها - إنه من سليمان - بعد ذكر الكتاب بيان للمرسل وقولها - وإنه - بيان لمضمون الكتاب وهو - بسم الله - إلى آخره (وإنما حملهم على ذلك تمزيق كسرى كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وما مزقه حتى قرأه كله وعرف مضمونه ، فكذلك كانت تفعل بلقيس لو لم توفق لما وفقت ، فلم تكن تحمى الكتاب عن الإخراق بحرمة صاحبه تقديم اسمه عليه السلام على اسم الله تعالى ولا تأخيرها عنه) هذا إقامة لعذرهم : أى ربما حملهم على ما قالوه تمزيق كسرى كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقوله : وما مزقه ، بيان لضعف عذرهم ؛ فإن كسرى إنما مزق كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ما قرأه وعرف أن مضمونه دعوته إلى خلاف دينه ومعتقده ، وقد قدم فيه اسم الله واسم رسول الله على اسمه فغاظه ذلك فزقه . وأما بلقيس فوفقها الله تعالى لما قرأت الكتاب فأمنت باطنا وقالت لقومها : إنه كتاب كريم من سلطان عظيم ، فلم توفق لما وفقت له لمزقته سواء تقدم فيه اسم سليمان على اسم الله أو آخر عنه ، فلم يكن تقديم اسمه حاميا للكتاب عن الإخراق بسبب حرمة صاحبه ، ولا تأخيرها عنه كما قالوه (فأتى سليمان بالرحمتين رحمة الامتنان ورحمة الوجوب اللتين هما الرحمن الرحيم) أى فصل

(رحمة الامتنان) ما يحصل من الله للعبد بدون مقابلة عمل من أعماله بل عناية سابقة في حق عبده كإعطاء الوجود القدرة للعمل والصحة منه وعطاء (ورحمة الوجوب) التى تحصل بمقابلة عمل كإعطاء الثواب للأعمال الجيدة .

ما في اسم الله من أحدية جمع الأسماء بالرحمن الدال على رحمة الامتنان بعموم الرحمة الرحمانية الكل من حيث أن الرحمن هو الحق باعتبار كونه عين الوجود العام للعالمين ، فعم بهذه الرحمة الذاتية بجميع الأسماء والحقائق ، فهي رحمة الامتنان التي لا يخلو عنها شيء كما قال - رحمتي وسعت كل شيء - حتى وسعت أسمائه ، فإنها عين ذاته كعلمه كما قال هل لسان الملائكة - ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما - ولهذا قال الإمام المحقق جعفر بن محمد الصادق : الرحمن اسم خاص : أي بالله تعالى بصفة عامة أي صفة له شاملة للكل لأنه لا يمكن غيره أن يسع الكل وبالرحيم الدال على رحمة الوجوب لخصوص الرحمة الرحيمية بما يقتضي الاستعداد بعد الوجود ، فالأعيان مرحومة بالرحمة الرحمانية : أي التجلي الداعي من الفيض الأقدس دون الرحيمية ، فإنها بعد الاستعداد ، ولهذا قال الإمام عليه السلام : الرحيم اسم عام ، أي مشترك لفظاً بين الحق والخلق بصفة خاصة بمن يستعد ، فإن الكمال الذي هو مقتضى الاستعداد بعد الوجود لا بد من وقوعه إما بواسطة الهادى والمرشد والعالم من الأسماء أو الملك أو الإنسان اللذان هما صورتان للأسماء أيضاً (فامتّن بالرحمن وأوجب بالرحيم ، وهذا الوجوب من الامتنان فدخل الرحيم في الرحمن دخول تضمن ، فإنه كتب على نفسه الرحمة سبحانه ليكون ذلك للعبيد بما ذكره الحق من الأعمال التي يأتي بها هذا العبد حقاً على الله أوجبه على نفسه يستحق بها هذه الرحمة أعني رحمة الوجوب) فامتّن على الكل بالرحمن أي بتعميم الرحمة في قوله - رحمتي وسعت كل شيء - وأوجبها في قوله - فسأكتبها للذين يتقون - وقوله « سبقت رحمتي غضبي » امتنان أيضاً على الكل بإيجاب الرحمة لهم على نفسه ، وهو معنى قوله : فدخل الرحيم في الرحمة دخول تضمن ، يعني دخول الخاص تحت العام ، لأنه إنما أوجب الرحمة السابقة على الغضب في قوله - كتب ربكم على نفسه الرحمة - ليكون للعبد ما ذكره من الأعمال التي أوجدها الله على يده وأجراها عليه تلك الرحمة وذلك الثواب الذي وعده على تلك الأعمال حقاً له على الله أوجبه على نفسه له بسبب الكتابة عليها امتناناً يستحق ذلك العبد بها هذه الرحمة ، فذلك وجوب في تضمن الامتنان إذ الكتابة على نفسه امتنان (ومن كان من العبيد بهذه المثابة فإنه يعلم من هو العامل منه) وفي نسخة العامل به أي ومن كان من العبيد مستحقاً لرحمة الوجوب بالتقوى والعمل الصالح يعلم أن الله هو العامل بهذا العبد أو من هذا العبد هذه الأعمال التي تستدعي هذه الرحمة على سبيل المجازاة بما يذاهبها ، فإن هذا العلم من أعلى مراتب التقوى (والعمل منقسم على ثمانية أعضاء

(أعني رحمة الوجوب) يعني أهل العبد من حيث أنه عبد يجب عليه إتيان أوامر مولاه ، فلا تجب الرحمة على المولى في مقابلة شيء ، فإذا قدر المولى وأوجب على نفسه لعبد شيئاً في مقابلة عمله يستحق العبد بذلك الشيء بسبب عمله ، فوصول ذلك الشيء للعبد من المولى في مقابلة عمله امتنان وعطاء محض ، وإذا قالوا الجنة فضل للمولى فلا يستحقها العبد إلا بفضل الله ، فكان وجوب الرحمة من وجوب الامتنان إليه بالحق .

من الإنسان ، وقد أخبر الحق تعالى أنه هوية كل عضو منها ، فلم يكن العامل غير الحق الصورة للعبد والهوية مندرجة فيه أى فى اسمه لا غير) أى هوية العبد هو حقيقة الله أدرجت فى اسمه ، فالعبد اسم الله وهويته المسماة هو الله (لأنه تعالى عين مظهر وسمى خلقا وبه كان الاسم الظاهر والآخر للعبد وبكونه لم يكن ثم كان) أى وبسبب إن هذا العبد لم يكن ثم كان ، تحقق بالآخريه من هذه الخيشية فهو الآخر ، وفى مادته فسمى الله بالآخر (ويتوقف ظهوره عليه ، وصدور العمل منه كان الاسم الباطن والأول) أى بتوقف وجود العبد على الله الموجد له ومن حيث أن الأعمال الصادرة من العبد ظاهرة صادرة عن الحق باطنا وفى الحقيقة تحقق للحق الاسم الأول والباطن من غيب هوية العبد ، فإن الحق هو العامل به وفيه) فإذا رأيت الخلق رأيت الأول والآخر والظاهر والباطن ، وهذه معرفة لا يغيب عنها سليمان عليه السلام ، بل هى من الملك الذى لا ينبغي لأحد من بعده يعنى الظهور به فى عالم الشهادة) يعنى أن سليمان كان عارفا بأن الله هو العامل بسليمان وغيره ما يصدر عنه من الأعمال والتصرفات والتسخيرات ، ولو لم يشهد أن الله عينه وجميع قواه وجوارحه لما تأتى له هذا السلطان والحكم الكلى (فقد أوتى محمد عليه الصلاة والسلام ما أوتي به سليمان وما ظهر ، فكأنه الله تمكين قهر من العفريت الذى جاءه بالليل ليفتك به) وفى نسخة : ليضل به (فهم بأخذه وربطه بسارية من سواري المسجد حتى يصبح فيلعب ولبدان المدينة به فذكر دعوة سليمان عليه السلام فرده الله خاسئا فلم يظهر عليه الصلاة والسلام بما أقدر عليه وظهر بذلك سليمان ، ثم قوله - ملكا - فلم يعم فعلنا أنه يريد ملكا ما ورأيناه قد شورك فى كل جزء وجزء من الملك الذى أعطاه الله فعلنا أنه ما اختص إلا بالجموع من ذلك وبحديث العفريت إنه ما اختص إلا بالظهور ، وقد يختص سليمان بالجموع والظهور ولو لم يقل صلى الله عليه وسلم فى حديث العفريت : فأمكننى الله منه ، لقننا أنه لما هم بأخذه ذكره الله دعوة سليمان ليعلم رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه لا يقدره الله على أخذه فرده الله خاسئا، فلما قال : فأمكننى الله منه ، علمنا أن الله تعالى قد وهبه التصرف فيه ، ثم إن الله ذكره فتذكر دعوة سليمان فتأدب معه فعلمنا من هذا أن الذى لا ينبغي لأحد من الخلق بعد سليمان الظهور بذلك فى العموم) وهذا كله ظاهر .

(مندرجة فيه أى فى اسمه) أى فى اسم الله أو فى اسم العبد إذ لكل عبد اسم يظهر فيه أحكام ذلك الاسم (لا غير) وإنما فسر بقوله أى فى اسمه ليعلم أن اندراج الهوية ليس فى نفس العبد بل فى اسمه الظاهر فى المد كما قال (ولكن فى مظهره) ولم يقل أنا مظهره لكمم تسامعوا وقالوا الهوية الإلمية مندرجة فى العبد ، والمراد ما ظهر فى العبد وبه من أسماء الله ، فإذا اندراج الهوية لا يكون إلا فى الأسماء ، ومعنى اندراج الهوية فى الموجودات كاندراج الهوية الشخصية فى صورها الحاصلة فى المرايا المختلة ، وبه الدفع قوم الحلول لأهل الحجاب فإن الحلول محال عند أهل الله اه بالى

(وليس غرضنا من هذه المسألة إلا الكلام والتنبيه على الرحمتين اللتين ذكرهما سليمان في الاسمين اللذين تفسيرهما بلسان العرب الرحمن الرحيم فقيد رحمة الوجوب) في قوله - فسأكتبها للذين يتقون - (وأطلق رحمة الامتنان في قوله - ورحمتي وسعت كل شيء - حتى الأسماء الإلهية أعني حقائق النسب) أي التي يمتاز بها كل اسم بخصوصية من الآخر ، فإن للأسماء مداولين : أحدهما الخصوصية ، والثاني الذات من حيث هي ، فإن كل اسم هو الذات عينها والذات عينه فلا يطلق بهذا الاعتبار أنه مرحوم ، ويطلق على خصوصيته أي الحقيقة المميزة أنها مرحومة ، فالمرحومة هي حقائق النسب الداخلة تحت عموم كل شيء . وهي على وجهين : أحدهما المعاني التي هي أمور اعتبارية وتعينات لا تحقق لها في الأعيان إلا بالعلم والرحمة الذاتية ، فإنها نسب للذات كالحياة والعلم والقدرة وسائر معاني الصفات المنسوبة إليه . والثاني : هذه النسب إلى الحق الواحد الأحد كالحياة والعالية والقادرية وأمثله فهي التي وسعتها رحمة الامتنان مع العالمين (فامتن عليها بنا ، فنحن نتيجة رحمة الامتنان بالأسماء الإلهية والنسب الربانية) أي فامتن على الأسماء بوجودنا يعني الكمل من نوع الإنسان ، فإن الله أكرم آدم بتعليم الأسماء وجعله وبنيه مظاهرها ومظاهر النسب أي حقائق الأسماء من الصفات ، فنحن أي الكمل من هذا النوع نتيجة الرحمة الذاتية الرحمانية التي هي رحمة الامتنان ، وبنا رحم الأسماء فأوجدنا ثم أوجبها على نفسه بظهورنا لنا) أي لمعرفتنا أنفسنا فإنها رحمة رحيمية وجوبية (وأعلمنا أنه هو يبتنا لنعلم أنه ما أوجبها على نفسه إلا لنفسه فما خرجت الرحمة عنه) فهو الراحم والمرحوم (فعلى من امتن وما ثم إلا هو؟ إلا أنه لا بد من حكم لبيان التفضيل لما ظهر من تفاضل الخلق في العلوم ، حتى يقال : إن هذا أعلم من هذا مع أحدية العين) فالتفاضل بالظهور والخفاء بحسب تفاضل الاستعدادات في المظاهر ، لأن العين الواحدة في كل مظهر هي أصنى وأنتم استعدادا وجلاء كان أظهر كمالا وجمالا (ومعناه معنى نقض تعلق الإرادة عن تعلق العلم) فإن العلم والتعلق بالشيء متحكم على الإرادة ، والإرادة متحركة على القدرة دون العكس ، ألا ترى أن العلم مالم يعين الإرادة لم يتعلق بالشيء ، والإرادة مالم تخصص القدرة وتحكم عليها بالتعيين لم تتعلق ، ولا حكم للقدرة والإرادة على العلم ، ويستتبع العلم للإرادة والإرادة للقدرة دون العكس (فهذه مفاضلة في الصفات الإلهية) فإن العلم أكل من الإرادة ، فمن تجل الله له بصفة العلم حتى

(والتنبيه على الرحمتين) لرحمة العامة وهو صورة اشتراك سليمان في أجزاء الملك ، والرحمة الخاصة وهي اختصاصه بالجموع والظهور لجمع سليمان كليهما ، قوله (فقيد رحمة الوجوب) بقوله - وكان بالمؤمنين رحما - وقوله - فسأكتبها للذين يتقون - (وأطلق رحمة الامتنان) في قوله - ورحمتي وسعت - اه بالي .

(ثم) أي بمد إعطاء وجودنا بالرحمة الامتنانية (أوجبها) أي أوجب تلك الرحمة الامتنانية (على نفسه بظهورنا) أي بسبب ظهورنا بالرحمة الامتنانية (لنا) متعلق بأوجب أي لرحمتها اه بالي .

انكشف له العلم اللدني كان أكمل مما تحقق بإرادة الله لفناء إرادته في إرادة الحق، فحصل له مقام الرضا (وكمال تعلق الإرادة وفضلها وزيادة على تعلق القدرة، وكذلك السمع الإلهي والبصر وجميع الأسماء الإلهية على درجات في تفاضل بعضها على بعض، كذلك تفاضل ماظهر في الخلق من أن يقال هذا أعلم من هذا مع أحدية العين، وكما أن كل اسم إلهي إذا قدمته سميته بجميع الأسماء ونعته بها) لأنك ماقدمته إلا لعمومه وشرفه فيتلوه تابعه كالرحمن بالنسبة إلى الرحيم (كذلك فيما ظهر من الخلق فيه أهلية كل ما فوضل به) أي قوة قبوله (فكل جزء من العالم مجموع العالم: أي هو قابل الحقائق منفردات) وفي نسخة متفرقات (العالم كله، فلا يقدح قولنا: إن زيدا دون عمرو في العلم أن تكون هوية الحق عين زيد وعمرو، وتكون في عمرو أكمل منه في زيد وأعلم، كما تفاضلت الأسماء الإلهية وليست غير الحق، فهو تعالى من حيث هو عالم أعم في التعلق من حيث هو مريد قادر، وهو هو ليس غيره، فلا تعلمه بأولي هنا ونجهله هنا وتنفيه هنا وتثبتته هنا إلا أن أثبتته بالوجه الذي أثبت نفسه، ونفيته عن كذا بالوجه الذي نفي نفسه كالأية الجامعة للنفي والإثبات في حقه حين قال - ليس كمثل شيء - فتى وهو السميع البصير - فأثبت بصفة نعم كل سامع بصير من حيوان وما ثم إلا حيوان إلا أنه بطن في الدنيا عن إدراك بعض الناس، وظهر في الآخرة لكل الناس فإنها الدار الحيوان) لما تحقق أن الحق تعالى هو عين الوجود المطلق، وأن حياته وعلمه وسائر صفاته هي عين ذاته، فحيث كان الوجود كانت الحياة وسائر الصفات، إلا أن المظاهر كما ذكرنا متفاوتة في الصفات والكثورة والجلالة وعدمه: أي الاعتدال وعدمه، فما كان أصنى وأجلى وأعدل ظهر فيها الحياة والإدراك فسمى حيوانا، وما كان أحمدر وأصدا وأبعد عن الاعتدال ظهر فيه الوجود الذي هو أعم أنواع الرحمة الذاتية، وبطن الحياة والعلم لعدم قبول المحل لظهور ذلك فلم يسم حيوانا عرفا بل جمادا أو نباتا، وذلك لاحتجاب أهل الحجاب عن الحقائق وعدم نفوذ بصائرهم في البواطن. وأما المحققون من أهل الكشف فهم الذين أطلعهم الله على الحقائق فلم يحتجبوا عن البواطن للطف بصائرهم فهم يعرفون أن الكل حيوان، وكذلك في الآخرة عند كشف الغطاء عن أعين المحجوبين ورفع الستار عن أبصارهم عمت المعرفة، وعرف الكل أن الكل حيوان لأنها دار الحيوان (وكذلك الدنيا إلا أن حياتها مستورة عن بعض العباد ليظهر الاختصاص والمفاضلة بين عباد الله بما

(أهلية كل ما فوضل به) أي حصل في المفضل عليه أهلية كل مفضل به لاندراج الهوية الإلهية في المفضل عليه التي يستند جميع الكمالات المصادرة من المظاهر الخلقية إليها، فزيد من حيث تضمنه هوية الإنسانية فيه أهلية لجميع الكمالات الموجودة في أفراد تلك الحقيقة لأن الكمالات الظاهرة في أفراد كل نوع مودعة في شأن ذلك النوع، وباعتبار ذلك كل فرد منه فيه أهلية كل ما كان في جمع أفرادهم من الكمالات أم بالي.

يدركونه من حقائق العالم ، فمن عم إدراكه كان الحق فيه أظهر في الحكم من ليس له ذلك العموم ، فلا تحتجب بالتفاضل ونقول : لا يصح كلام من يقول إن الخلق هوية الحق ، بعد ما أريتك التفاضل في الأسماء الإلهية التي لا تشك أنت أنها هي الحق ومدلولها المسمى بها وليس إلا الله) فلا تحتجب : نهى ، ونقول : حال على أنها جملة اسمية ، أى وأنت تقول (ثم إنه كيف يقدم سليمان اسمه على اسم الله كما زعموا ، وهو من جملة من أوجده الرحمة الرحمانية فلا بد أن يتقدم الرحمن الرحيم ليصح استناد المرحوم ، هذا عكس الحقائق ، تقديم من يستحق التأخير وتأخير من يستحق التقديم في الموضع الذي يستحقه) أى لما تحقق التفاضل بين الأسماء امتنع عادة أن يقدم سليمان اسمه على اسم الله ، مع أن سليمان اسم إلهي أوجده الرحمة الرحمانية مقيدة بالمادة السليمانية من جملة مظاهر اسم الرحمن المطلق عارف بذلك ، فلا يقدم المقيد على المطلق كما لا يتقدم الرحيم على الرحمن ، لأن الرحمن الذي أوجد سليمان وأظهر عموم حكم سلطته على العالم ، يستحق التقدم بالذات على من أوجدهم من سليمان من جملتهم ، فلا يليق بكمال علم سليمان ومعرفة تأخيريه ، سيما في موضع الاستحقاق الذي هو أول الكلام وصدر الكتاب ومفتتح الدعوه إلى الحق .

(ومن حكمة بلقيس وعلو علمها كونها لم تذكر من ألقى إليها الكتاب وما عملت ذلك إلا لتعلم أصحابها أن لها اتصالا إلى أمور لا يعلمون طريقها ، وهذا من التدبير الإلهي في الملك ، لأنه إذا جهل طريق الأخبار الواصل للملك خاف أهل الدولة على أنفسهم في تصرفاتهم ، فلا يتصرفون إلا في أمر إذا وصل إلى سلطانهم عنهم يأمنون غائلة ذلك التصرف فلو تعين لهم على بنى من تصل الأخبار إلى ملكهم لصانعوه وأعظموا له الرشا حتى يفعلوا ما يريدون ولا يصل ذلك إلى ملكهم فكان قولها - ألقى إلى كتاب كريم - ولم تسم من ألقاه سياسة منها أورث الحذر منها في أهل مملكتها وخوفاً من مديرتها ، وبهذا استحققت التقدم عليهم) هذا غنى عن الشرح .

(وأما فضل العالم من الصنف الإنساني على العالم من الجن بأسرار التصريف وخواص الأشياء فعبول بالقدر الزماني ، فإن رجوع الطرف إلى الناظر به أسرع من قيام القائم من مجلسه ، لأن حركة البصر في الإدراك إلى ما يدركه أسرع من حركة الجسم فيما يتحرك منه ، فإن الزمان الذي يتحرك فيه البصر عين الزمان الذي يتعلق بمبصره مع بعد المسافة بين الناظر والمنظور ، فإن زمان فتح البصر زمان تعلقه بفلك الكواكب الثابتة ، وزمان رجوع طرفه إليه عين زمان عدم إدراكه ، والقيام من مقام الإنسان ليس كذلك أى ليس له هذه السرعة

(بالقدر الزماني) فمن كان زمان إتيانه بالمرش أهل فهو أفضل ، فالعالم الإنساني أفضل أم جامي وأعيه الملل توجب آتية العلم ، فسكان العالم من الإنس بأسرار التصريف أفضل من العالم من الجن

فكان آصف بن برخيا أتم في العمل من الجن ، وكان عين قول آصف بن برخيا عين الفعل في الزمان الواحد ، فرأى في ذلك الزمان بعينه سليمان عليه السلام عرش بلقيس مستقرا عنده لئلا يتخيل أنه أدركه وهو في مكانه من غير انتقال (عالم الإنس) هو آصف بن برخيا ، وهو مع فنون علمه كان مؤيدا من عند الله معانا من عالم القدرة بإذن الله وتأييده ، أعطاه الله التصرف في عالم الكون والفساد بالهمة والقوة الملكوتية فتصرف في عرش بلقيس بخلع صورته عن مادته في سبيل ، وإيجاده عند سليمان ، فإن النقل بالحركة أسرع من ارتداد طرف الناظر إليه محال ، إذ النقل زماني ، وحركة البصر نحو المبصر آتية لوقوع الإبصار في فتح البصر في وقت واحد ، فإذا ليس حصول عرش بلقيس عند سليمان بالنقل من مكان إلى مكان ولا بانكشاف صورته على سليمان في مكانه ، لقوله - فلما رآه مستقرا عنده فلم يبق إلا أنه كان بالتصرف الإلهي من عالم الأبدى والقدرة فكان وقت قول آصف أنا آتيتك به قبل أن يرتد إليك طرفك - عين وقت انعدام العرش في سبيل وإيجاده عند سليمان ، وهذا التصرف أعلى مراتب التصرف الذي خص الله به من شاء من عباده وأقدره عليه . وما كان ذلك إلا كرامة لسليمان حيث وهب الله تعالى له بعض أصحابه وأحد خاصته هذا التصرف العظيم وهو من كمال العلم بالخلق الجديد ، فإن الفيض الوجودي والنفوس الرحمان دائم السريان والجريان في الأكوان كالماء الجاري في النهر ، فإنه على الاتصال يتجدد على الدوام ، فكذلك تعينات الوجود الحق في صورة الأعيان الثابتة في العلم القديم لا يزال يتجدد على الاتصال ؛ فقد يخلق التعيين الأول الوجودي عن بعض الأعيان في بعض المواضع ، ويتصل به الذي يعقبه في موضع آخر ، وما ذلك إلا ظهور العين العلى في هذا الموضع واختفاؤه في الموضع الأول مع كون العين بحاله في العلم وعالم الغيب .

ولما كان آصف عارفا بهذا المعنى معتنى به من عند الله مخصوصا منه بالتصرف في الوجود الكوني ، وقد أثر الله تعالى سليمان بصحته وآزره وقواه بمعونته إكراما له وإتماما لنعمته عليه في تسخير الجن والإنس والطير والوحوش ، وإعلاء القدرة وإعظاما للملكة سلط الغيرة على آصف فغار على سليمان وملكه الذي آتاه من أن يقوم الجن أن تصرفهم الذي أعطاهم الله أعلى وأتم من تصرف سليمان وذويه ، فأعلمهم أن الملك والتصرف الذي أعطى على بعض أصحاب سليمان من خوارق العادات أعلى وأتم من الذي خص الجن به من الأعمال الشاقة الخارجة عن قوة البشر ، والخارق للعادة بحسب الفكر والنظر .

واعلم أن الجن أرواح قوية متجسدة في أجرام لطيفة يقلب عليها الجوهر النازي والهوائي

(وكان عين قول آصف) أى قول أهـ ل التصرف جميع لقواه عين الحق من وجه خاص بقصرون فيها يريدون بإذن الله ، فكان قوله بمنزلة قول الله - كن فيكون - في آن قول الحق (عين ضله في الزمان الواحد) وبذلك كان وزير سليمان .

كما غلب علينا الجوهر الأرضي والمائي، وللطاقة جواهر أجسامهم وقوة أرواحهم القدرهم الله على التشكل بالأشكال المختلفة، والتمكن من حركات سريعة وأعمال عن وسع البشر معجزة، كالملائكة إلا أنها سفلية والملائكة علوية، والله أعلم.

والزمان في قول الشيخ قدس سره فإن الزمان الذي يتحرك فيه البصر عين الزمان الذي يتعلق بمبصره، وفي قوله، فإن زمان فتح البصر زمان تعلقه بفلك الكواكب الثابتة، وكل زمان استعمله في الفص المتقدم بمعنى الآن الذي أوردناه في الشرح، وهو الزمان الذي لا يقبل الانقسام في الخارج لصغره ويقبله في الوهم المسمى بالزمان الحاضر لا الذي هو نهاية الماضي وبداية المستقبل، فإن ذلك عديم وهذا وجودي ولفظ الآن يطلق عليها بالاشتراك اللفظي (ولم يكن عندنا باتحاد الزمان انتقال) أى لم يكن أن يكون مع اتحاد زمان قول آصف ورؤية سليمان عرش بلقيس مستقرا عنده وعدمه - في سبأ انتقال، إذ لا بد للانتقال من زمان يتخلل وجوده في سبأ وكونه عند سليمان (ولمّا كان إعدام وإيجاد من حيث لا يشعر بذلك أحدا إلا من عرفه، وهو قوله تعالى - بل هم في لبس من خلق جديد -) وهو أى عدم الشعور بإعدامه وإيجاده معنى قوله تعالى - بل هم في لبس من خلق جديد (ولا يمتنع عليهم وقت لا يرون فيه مالم راعون له) بيان لبس أى يتخلل زمان بين عدمه ووجوده حتى يروا فيه عدمه بل كان وجوده متصلا لم يحسوا بعدمه وقتا ما، وكذلك في كل شيء من العالم لا يحسّون وقتا بعدم بين الخلقين المتعاقبين بل يرون وجودا واحدا كما ترى (وإذا كان هذا كما ذكرناه فكان زمان عدمه أعنى عدم العرش من مكانه عين وجوده عند سليمان) أى عين زمان وجوده (من تجديد الخلق مع الأنفاس، ولا علم لأحد بهذا القدر بل الإنسان لا يشعر به من نفسه أنه في كل نفس لا يكون ثم يكون) لاقتضاء إمكانه مع قطع النظر عن موجد عدمه كل وقت على الدوام، واقتضاء التجلي الدائم الذاتي وجوده بل اقتضاء التجليات الفعلية الأسمائية على الاتصال دائما تكوينه بعد العلم في زمانه واحد من غير قبلية ولا بعدية زمانية يحس بهما بل عقلية معنوية، لأن هناك عدما دائما مستمرا باقتضاء العين الممكنة، ووجودا دائما مستمرا بتجلي الذات الأحدية، وشؤونات وتعينات متعاقبة مع الأنفاس باقتضاء التجلي الأسمائي، فإن الشخصات المعينة لهذا الوجود المعين تتجدد مع الآتات (ولا تنقل ثم تقتضى المهلة) أى ولا تنقل إن لفظة ثم تقتضى الزمان

قوله (ولم يكن عندنا باتحاد الزمان انتقال) يعنى أن قوله - أنا آتيك به - عين فعله في زمان واحد فأتحد قوله وفعله باتحاد الزمان، وليس ذلك قوله مع الانتقال فإن الانتقال حركة والحركة لا بد لها من زمان، كما أن القول لا بد له من زمان فلا يمكن أن يكون زمان القول عين زمان الانتقال، فلم يكن فعله بالعرش انتقالا (ولمّا كان إعدام وإيجاد) فلي هذا كان معنى قوله - مستقرا عنده - أى أعدم في مكانه وأوجد عند سليمان من غير انتقال، فمن لم يعرف الخلق الجديد لم يشعر بذلك أبداً.

المتراخي (فليس ذلك بصحيح ، وإنما هي تقتضي تقدم الرتبة العلية عند العرب في مواضع مخصوصة ؛ كقول الشاعر : كهز الرديني ثم اضطرب . زمان الهز عين زمان اضطراب المهز وز بلا شك ، وقد جاء بثم ولا مهلة ، كذلك تجديد الخلق مع الأنفاس زمان العدم عين زمان وجود المثل ، كتجديد الأعراض في دليل الأشاهرة ، فإن مسألة حصول عرش بلقيس من أشكل المسائل إلا عند من عرف ما ذكرناه آنفا في قصته ، فلم يكن لأصف من الفضل في ذلك إلا حصول التجديد في مجلس سليمان عليه السلام) يعني أن حصول القعينات المتعاقبة وظهور الوجود في صورة عرش بلقيس ، أو ظهور صورة العرش في وجود الحق ، أو تعاقب الوجودات بتعاقب التجليات كلها للحق ، وليس لأصف إلا حصول التجديد في مجلس سليمان ، وذلك أيضا إن كان يقصد منه فهو للحق في مادة آصف ، ولكن لسان الإرشاد والتعليم يقتضي بما رسمه الشيخ قدس سره (فاقطع العرش مسافة ولا رويت له أرض ولا خرقها لمن فهم ما ذكرناه ، وكان ذلك على يدي بعض أصحاب سليمان ليكون أعظم لسليمان عليه السلام في نفوس الحاضرين من بلقيس وأصحابها ، وسبب ذلك كون سليمان هبة الله لداود من قوله تعالى - ووهبنا لداود سليمان - والهبة : عطاء الواهب بطريق الإنعام لا بطريق الجزاء الوفاق والاستحقاق ، فهو النعمة السابعة والحجة البالغة والضربة الدامغة) فهو أي سليمان لداود هو النعمة ، فإن الخلافة الظاهرة الإلهية قد كملت لداود ، وظهرت أكملتها في سليمان (وأما علمه فقوله - ففهمناها سليمان - مع تقيض الحكم) أي حكم داود (وكلا آتاه الله حكما وعلمًا ، فكان علم داود علما مؤقيا وآتاه الله ، وعلم سليمان علم الله في المسألة إذ كان هو الحاكم بلا واسطة فكان سليمان ترجحان حق في مقعد صدق ، كما أن المجتهد المصيب لحكم الله الذي يحكم به الله في المسألة لو تولاهما بنفسه أو بما يوحي به لرسوله له أجزان ، والمخطئ : لهذا الحكم المعين له أجر واحد مع كونه علما وحكما فأعطيت هذه الأمة المحمدية رتبة سليمان عليه السلام في الحكم) أي بالقرآن والحديث (ورتبة داود في الحكمة) بالاجتهاد (فما أفضلها من أمة ، ولما رأيت بلقيس عرشها مع علمها يبعد المسافة واستحالة انتقاله في تلك المدة عندها قالت - كأنه هو - وصدقت بما

فلا يستعمل ثم مطلقا للمهلة بل قد يكون للرتبة العلية وهذا كذلك ، لأن إعدامه في آن علة لإيجادها في آن آخر ، فكان زمان عدمه عين زمان وجوده ، لأن أقل أجزاء الزمان آفات ، فكما أن زمان الهز عين زمان اضطراب المهز كذلك تجديد الخلق مع الأنفاس اه بالي .
(الجزء الرابع) أي الجزء الموافق للأعمال وجزاء الاستحقاق بحسب العمل ، يعني أن وجود سليمان هبة الله تعالى لداود والفعل الذي حصل على يد بعض أصحابه في بلقيس سليمان هبة الله لسليمان لذلك لم يظهر على يدي نفسه ، إذ لو ظهر لتوهم أن ذلك مقابلة عمله لا بطريق الإنعام (فهو) أي ما قبل آصف بالعرش في مجلس سليمان (النعمة السابقة) لسليمان (والحجة البالغة) على أعيان أمته يوم القيامة (والضربة الدامغة) في حق الكفار اه بالي .

ذمكرناه من تجديد الخلق بالأفعال وهو هو) أى بالحقيقة السريرية والعين المعينة العلمية لا بحسب الوجود المشخص (وصدق الأمر ، كما أنك في زمان التجديد عين حانت في الزمن الماضي ، ثم إنه من كمال علم سليمان التنبيه الذى ذكره في الصرح - فقبل لها ادخل الصرح - وكان صرحا أملس لا أمت فيه من زجاج - فلما رآته حسبته لجة - أى ماء - فكشفت عن ساقها - حتى لا يصيب الماء ثوبها فنبهها بذلك على أن عرشها الذى رآته من هذا القبيل ، وهذا غاية الإنصاف) يعنى إن تقيد الوجود في الصورة العرشية عند سليمان لم يكن إعادة العين ، ولا نقل الوجود المشهود في سبأ إلى مجلس سليمان فإن ذلك محال ، بل لإعدام لذلك الشكل في سبأ وإيجاد مثله عند سليمان من علم الخلق الجديد فهو إيجاد المثل لا إيجاد العين ، وذلك إيهام وتنبيه لها بإظهار المثل ، فإن الصرح موهوم للرائى أنه ماء صاف ، كما أن المثل من الصورة العرشية موهوم أنه عين العرش الذى كان في سبأ ، فنبهها سليمان بقوله - إنه صرح مجرد من قوارير - على أن قولها - كأنه هو - صادق إذ ليس هو هو بل كأنه هو ، وكذا سؤال سليمان - أهكذا عرشك - ولم يقل : أهذا عرشك ، لعلمه بالأمر في نفس الأمر (فإنه أعلمها بذلك إصابتها في قوله - كأنه هو - فقالت عند ذلك - رب إني ظلمت نفسي) أى اعترفت بظلم نفسي بتأخير الإيمان إلى الآن (- وأسلمت مع سليمان) أى إسلام سليمان (- لله رب العالمين - فما انتقادت لسليمان وإنما انتقادت لرب العالمين ، وسليمان من العالمين فما تقيدت في انتقيادها ، كما لا تقيد الرسل في اعتقادها في الله بخلاف فرعون فإنه قال - رب موسى وهارون - وإن كان يلحق بهذا الانتقياد البلقيسى من وجه ، ولكن لا يقوى قوته) يعنى قيد فرعون لإيمانه بقوله - آمنت أنه لا إله إلا الذى آمنت به بنو إسرائيل - وإنما نسب إليه الشيخ الإيمان برب موسى وهرون لأن إيمان بنى إسرائيل إنما كان برب موسى وهرون فأُسند إليه مجازا ، وإلا لم يقل فرعون - رب موسى وهرون - وقيد إيمانه بإيمان بنى إسرائيل ، وأطلقت بلقيس بقولها - رب العالمين - وإن كان يلحق بتقييده إطلاقها من وجه ، لأن رب موسى وهرون رب العالمين ، لأن كلا منهما أتبع إسلامه إسلام نبيه ، لكن لا يقوى إسلامه قوة إسلامها لدلالة إسلامها على كمال اليقين حين قرنت إسلامها بإسلام سليمان دون إسلامه ، فإن إسلامه كان في حال الخوف ورجا

فإنه كما كان الصرح مائلا للآء كذلك كان وجود العرش عند سليمان مائلا لوجوده في سبأ ، وهذا تنبيه فعل كالتنبيه القول في سؤاله بقوله - أهكذا عرشك - ولم يقل أهذا عرشك ، فنبهت بهذا التنبيه لتجديد الخلق مع الأفاس وهو آية كاملة على قدرته باطنة على الإيمان به أى جامى .

(من وجه) وهو من حيث أن ربها رب العالمين (لكن لا يقوى قدرته) أى لا يساوى انتقيادها تقيد فرعون برب خاص أى بالى .

فكان إيمان بلقيس لإطلاقة فوق إيمان السجرة وإيمان فرعون في القوة ، فكان إيمان فرعون كإيمان السجرة في القوة لكنه لم يقل منه لعدم وقوعه في وقته أى بالى .

النجاة من الفرق بإسلامه (وكانت أفقه من فرعون في الانقياد لله ، وكان فرعون تحت حكم الوقت حيث قال - آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل - فخصص ، وإنما خصص لما رأى السحرة قالوا في إيمانهم - رب موسى وهرون - فكان لإسلام بلقيس إسلام سليمان إذ قالت - مع سليمان - فتبعته ، فما يمر بشيء من العقائد إلا مرت به معتقدة ذلك ، كما كنا نحن على الصراط المستقيم الذي الرب تعالى عليه ليكون نواصبنا في يده ويستحيل مفارقتنا إياه ، فنحن معه بالتضمنين وهو معنا بالتصريح) إنما كان فرعون تحت حكم الوقت حيث كان الوقت وقت غلبة بني إسرائيل ونجاتهم وغرقه ، فخصص لإيمانه بإيمانهم تقليدا ورجاء للخلاص كخلاصهم لا يقينا ، فكانه لما رأى الدولة معهم مال إليهم ، وقايس التخصيص على تخصيص السحرة وأخطأ في القياس كإبليس ، فإن إيمان السحرة بتقيد بإيمان النبيين ، والتابع يجب أن يتقيد إيمانه بإيمان نبيه ، وإنه قيد لإيمانه بإيمان بني إسرائيل فحكم بين الإيمانيين ؟ وأيضا كان تخصيص السحرة بعد التعميم في قولهم - آمنا رب العالمين - واستشعارهم أن القبط لغاية تعمقهم في الضلال يحسبون رب العالمين فرعون ، وبين إسلامه وإسلام بلقيس بون بعيد لأن المعية في قولها دالة على أنها تعتقد اعتقاد سليمان مطلقا في جميع الأشياء ، كما نحن بالتبعية مع الرب تعالى على الصراط المستقيم ليكون نواصبنا بيده فهو على الصراط المستقيم ، فامتنع انفكاكنا عنه فنحن على صراط ربنا بالتبعية ، وهو معنى قوله بالتضمنين : أى على الصراط المستقيم في ضمن كونه عليه لأنه الكل ونحن كالجُزء من الكل ، وهو آخذ نواصبنا معنا بالتصريح (فإنه قال تعالى - وهو معكم أينما كنتم - ونحن معه بكونه آخذا بنواصبنا فهو تعالى مع نفسه حيث مامشى بنا من صراطه ، فما أحد من العالم إلا على صراط مستقيم وهو صراط الرب تبارك وتعالى ، وكذا علمت بلقيس من سليمان فقالت - لله رب العالمين - وما خصصت عالما من عالم) لأنها علمت أن سليمان مع الرب والرب مع الكل بأسمائه ، فيكون سليمان مع الكل لكونه مع الله بجميع أسمائه ، ولهذا سخر الكل بأسماء الله (وأما التسخير الذي اختص به سليمان عليه السلام وفضل به غيره وجعله الله له من الملك الذي لا ينهى لأحد من بعده فهو كونه عن أمره فقال - فسخرنا له الريح تجري بأمره - فما هو من كونه تسخيراً فإن الله يقول في حقنا كلنا من غير تخصيص - وسخر لكم مافي السموات

فلما اتبعه أن يقال إذا كان الحق معنا لزم أن يكون تابعا لنا . كما إذا كنا معه اعتباراً بمعنى مع ، وكون الحق تابعا محال فكيف يصح معيته بنا دفع ذلك بقوله (فهو تعالى مع نفسه حيث مامشى بنا) فهو معنا من حيث الوجود والحقيقة وإن كان غيرنا باعتبار تعييناتنا الشخصية ، فكونه معنا من حيث الوجود والوحدة معنا معيته معنا عين معيته مع نفسه ، فكما علمنا أننا كنا مع الحق بالتبعية (وكذا علمت بلقيس من سليمان) أنه مع الله بالتبعية ، فتبعته في الإسلام لتكون مع الله بالتبعية كما كان سليمان به إلى (فما هو) أى فما كان اختصاص سليمان بذلك التسخير (من كونه تسخيرا) وإلا لما عم الله التسخير في حقنا (فإن الله يقول) احـ .

وما في الأرض جميعا - ولقد ذكر تسخير الرياح والنجوم وغير ذلك ، ولمكن لأمرنا بل عن أمر الله ، فما اختص سليمان إن عقلت إلا بالأمر من غير جمعة ولا همة بل بمجرد الأمر ، وإنما قلنا ذلك لأننا نعرف أن أجرام العالم تنفعل لهم النفوس إذا أقيمت في مقام الجمعية ، وقد عاينا ذلك في هذا الطريق ، فكان من سليمان مجرد التلفظ بالأمر لمن أراد تسخير من غير همة ولا جمعة) يعني أن التسخير المختص بسليمان هو التسخير بمجرد أمره لا بالهمة والجمعية وتسليط الوهم ، ولا بالأقسام العظام وأسماء الله الكرام ، والظاهر أنه كان له أولا بأسماء الله والكلمات التامات والأقسام ، ثم تمرن حتى بلغ الغاية وانقادت له الخلائق وأطاعه الجن والإنس والطير والوحش وغيرها بمجرد الأمر والتلفظ بما يريد بها من غير جمعة ولا تسليط وهم وهمة عطاء من الله تعالى وهبة وكان أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون ، ويحتمل أن يكون ذلك اختصاصا له من الله بذلك ابتلاء .

(واعلم أيدنا الله وإياك بروح منه أن مثل هذا العطاء إذا حصل للعبد أى عبد كان فإنه لا ينقصه ذلك من ملك آخرته ولا يحسب عليه مع كون سليمان عليه السلام طلبه من ربه تعالى فيقتضى ذوق الطريق) وفي نسخة ذوق التحقيق (أن يكون قد عجل له ما دخر لغيره ويحاسب به إذا أراد في الآخرة ، فقال الله له - هذا عطاؤنا - ولم يقل لك ولا لغيرك - فامتن - أى أعط - أو أمسك بغير حساب - فعلمنا من ذوق الطريق أن سؤاله عليه السلام ذلك كان عن أمر ربه ، والطلب إذا كان عن الأمر الإلهي كان الطالب له الأجر التام على طلبه) لكونه مطيعا لربه في ذلك ممثلا لأمره (والبارى تعالى إن شاء قضى حاجته فيما طلب منه وإن شاء أمسك ، فإن العبد قد وفى ما أوجب الله عليه من امتثال أمره فيما سأل ربه فيه ، فلو سأل ذلك من نفسه عن غير أمر ربه له بذلك لحاسبه به وهذا سار في جميع ما يسأل فيه الله تعالى كما قال لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم - وقل رب زدنى علما - فامثل أمر ربه فكان يطلب الزيادة من العلم حتى كان إذا سبق له لين يتأوله علما ، كما تأول رؤياه لما رأى في النوم أنه أتى بقدح لبن فشربه وأعطى فضله عمر بن الخطاب ، قالوا فما أولته؟ قال للعلم ، وكذلك لما أسرى به أناه الملك بلقاء فيه لبن وإناء فيه نحر فشرب اللبن فقال له الملك أصبت الفطرة أصحاب الله بك أمتك ، فاللبن متى ظهر فهو صورة العلم فهو العلم تمثل في صورة

قوله (وقد عاينا) أى وقد ظهر لنا (ذلك) أى أفعال الأجرام بهم النفوس حين أقامهم في مقام الجمعية ، فكان الريح والنجوم مسخراتنا بأمر الله بجميعنا وممتا (في هذا الطريق) أى طريق أهل الله أو طريق الجمع اه بالى .

قوله (طلبه من ربه) لكن من أمر ربه ، فكيف ينقص درجته ويحسب عليه في الآخرة ، تعريض لمن زعم أنه اختار الدنيا وطلب ما طلب فينقص من ملك آخرته ويحسب عليه ، فيضى ذوق الطريق أى طريق سوق الآية الكريمة في حق سايان ، أو طريق الكشف ، أو طريق الصوف ، أو طريق الحق ، وهي صراط مستقيم وهذه أحسن الوجوه اه بالى .

اللبن، كجبريل تمثل في صورة بشر سوى لمريم) إنما أورد هذه المسألة التمثيلية هاهنا لأن الحكمة التي كان في بيانها عن تجديد المثل مع الإلباس في الخلق الجديد هي تمثل المعاني والحقائق في صورة ما كان من الوجود الظاهر بها أوبالعكس على الذوقين من مشربى قرب الفرائض والنوافل فكانت من تمة ذلك البحث وذنايته (ولما قال عليه الصلاة والسلام الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا، نبه على أنه كل ما يراه الإنسان في حياته الدنيا إنما هو بمنزلة الرؤيا للنائم فلا بد من تأويله) مضمون الحديث أن الحياة نوم، وفحواه أن كل ما يرى من المحسوسات المشهورة كالرؤيا للنائم خيال، فكما أن للرؤيا معاني متمثلة في الخيال وحقائق متجسدة تحتاج إلى تأويل، فكذلك كل ما يتجسد ويتمثل لنا في هذا العالم معان وحقائق تمثلت في عالم المثل ثم في عالم الحس، فعلى أهل الذوق والشهود تأويله إما بالعبور على تلك الحقائق التي تفزل حتى تمثلت في الصورة المحسوسة التي وصلت إليها، وإما إلى لوازم هذه الصورة ولوازم لوازمها، فإن الوجود الساري في الأكوان سري من كل صورة إلى ما يناسبها ويلازمها ثم إلى عوارضها ولواحقها وتوابع توابعها.

واعلم أن هذه الصور والأشكال والهيئات والأحوال التي نشاهدها بما في العالم، آيات نصبها الله لنا وأعلام أظهرها أمثلة لحقائق وصور ومعان معقولة أزلية هي شؤونه تعالى وتعييناتها الذاتية - وما يعقلها إلا العالمون - بالله الذين يعرفون تأويلها ويعبرون عن صورها إلى حقائقها وهو الموفق (إنما الكون خيال وهو حق في الحقيقة، والذي يفهم هذا حاز أسرار الطريقة) أي الكون من حيث الصور والهيئات والأشكال فظاهر في وجود الحق، وهو من حيث أنه هو الوجود الحق الظاهر في الصور حق بلا شك، فمن لم يحتجب عن الحق بهذه الصور ورأى الحق المتجلى فيها المتحول في الصور فهو المحقق الواقف على أسرار الطريقة (فكان صلى الله عليه وسلم إذا قدم له لبن قال «اللهم بارك لنا فيه وزدنا منه» لأنه كان يراه صورة العلم وقد أمر بطلب الزيادة من العلم، وإذا قدم إليه غير اللبن قال «اللهم بارك لنا فيه وأطعمنا خيرا منه» فمن أعطاه الله ما أعطاه بسؤال عن أمر إلهي فإن الله لا يحاسبه به في الدار الآخرة، ومن أعطاه الله ما أعطاه بسؤال عن غير أمر إلهي فالأمر فيه إلى الله إن شاء حاسبه وإن شاء لم يحاسبه، وأرجو من الله في العلم خاصة أن لا يحاسب به، فإن أمره لنبيه صلى الله عليه وسلم بطلب الزيادة من العلم عين أمره لأمره، فإن الله يقول - لقد كان لحكم في رسول الله أسوة حسنة - وأي أسوة أعظم من هذا التأسي لمن عقل عن الله، ولو نبهنا على المقام السليمانى على تمامه لرأيت أمرا يهولك

إنما الكون خيال لأنه ظل إلهي، وظل الشيء من حيث هو ظل له غير ذلك، وهو أي الكون حق أي غير الحق في الحقيقة باعتبار الوجود. والذي يفهم هذا أي كون العالم خيالا من وجه وحقا من وجه حاز أسرار الطريقة اه بالي.

الاطلاع عليه ، فإن أكثر علماء هذه الطريقة جهلوا حالة سليمان ومكانته ، وليس الأمر كما زعموا) أى حسبوا أنه عليه السلام اختار ملك الدنيا وأنه ينقصه ذلك عن ملك الآخرة ، وهو أعظم مما اعتقدوا فى حقه وما قدروا حق قدره ، فإنه عليه السلام كان فى أكملية رتبة الخلافة ، وإن الوجود الحق المتعين به وفيه ظهر فى أكل صوره الإلهية والرحمانية ، فهو أكمل على الله مع قيامه بحق العبدانية وكمال إيقانه بذلك فإنه عليه السلام فى عين شهود ربه على هذا الكمال وظهوره بأسائه العظمى كان يعمل بيديه ويأكل بكسبه ويجالس الفقراء والمساكين ، ويفتخر بذلك ويقول : مسكين جالس مسكينا ، والله الموفق .

(فص حكمة وجودية فى كلمة داودية)

إنما خصت الكلمة الداودية بالحكمة الوجودية ، لأن الوجود إنما تم بالخلافة الإلهية فى الصورة الإنسانية ، وأول من ظهر فيه الخلافة فى هذا النوع كان آدم ، وأول من كل فيه الخلافة بالتسخير داود حيث سخر الله له الجبال والطير فى ترجيع التسبيح معه كما قال (-) . إنا سخرنا الجبال معه يسبحن بالعشى والإشراق والطير محشورة كل له أواب - وجمع الله به فيه بين الملك والخطاب والنبوة فى قوله - وشددنا ملكه وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب - وخاطبه بالاستخلاف ظاهرا صريحا هو داود عليه السلام . ولما كان التصرف فى الملك بالتسخير أمرا عظيما لم يتم عليه بانفراده ، وهبه سليمان وشركه فى ذلك لقوله - ولقد آتينا داود وسليمان علما وقالوا الحمد لله الذى فضلنا - الآية - وقال - ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما -) فكان تنمة لكماله فى الخلافة بما خصصه الله به من كمال التصرف فى العموم فبلغ الوجود بوجود كماله فى الظهور ، وهذا هو السر فى اقتران الحكمة الداودية بالحكمة السليمانية ، وتقديم السليمانية على الداودية للزمزية الظاهرة له بخصوصية ، فكأنها حكمة واحدة فيها يرجع إلى ظهور كمال الوجود ، وحكمتان فى ظهور الرحمانية فى الفرع ، إذ كل فرع فيه مافى الأصل وزيادة تخصه ، فقدم للزيادة وللتنبية على أنهما حكمتان متميزتان بتقديم الآخر على الأول كما فعل الله بقصة البقرة .

(اهل أنه لما كانت النبوة والرسالة اختصاصا إلهيا ليس فيها شيء من الاكتساب أهنى نبوة التشريع كانت عطاياه تعالى لهم عليهم الصلاة والسلام من هذا القبيل مواهب ليست جزاء ولا يطلب عليها منهم جزاء ، فإعطاه إياهم على طريق الإنعام والإفضال فقال - ووهبنا له لإسحق ويعقوب - يعنى لإبراهيم الخليل ، وقال فى أيوب - ووهبنا له أهله ومثلهم

فى عموم أحوالهم أو أكثرها من غير كسب ، فكانت نعم الله عليهم فى الدنيا والآخرة بطريق الإفضال لكونهم مظاهر اسم الوهاب ، فلا ينفك تصرف اسم الوهاب والمواد عنهم به بال .

مهمهم - وقال في حق موسى - ووهبنا له من رحمتنا أخاه هرون نبيا - إلى مثل ذلك ، فالذى تولاهم أولا هو الذى تولاهم آخرًا في عموم أحوالهم أو أكثرها ، وليس إلا اسمه الوهاب ، وقال في حق داود - ولقد آتينا داود منا فضلا - فلم يقرن به جزاء يطلب منه ولا أخبر أنه أعطاه هذا الذى ذكره جزاء ، ولما طلب الشكر على ذلك بالعمل طلبه من آل داود ، ولم يتعرض للذكر داود ليشكره الآل على ما أنعم به على داود .

اعلم أنه لما كان أصل الوجود الفاضل على الأشياء من محض الوجود كان كماله الذى هو الخلافة الإلهية أيضا من محض الوجود ، فكانت للنبوة والرسالة التى لا بد للخلافة الإلهية منها مع التصرف فى الملك بالتسخير اختصاصا إلهيا من حضرة اسم الجود الوهاب ، ليس للكسب والعمل فيه مدخل لا أولا بأن يكون جزاء لعمل منهم ولا آخرًا بأن يطلب منهم شكرا وثناء ، ويكون قضاء لحق النعمة عليهم ، كما ذكر فى الآيات المذكورة ، وإنما خصص النبوة بالشرع احترازًا عن نبوة الأنبياء ألعام من البحث فى معرفة الله بأسمائه وصفاته وأفعاله وآثاره ، وعن علم الوراثة فى قوله « العلماء ورثة الأنبياء » وقوله « علماء أمتى كانبياى بنى إسرائيل » فلأن تحصيل علوم النبوة بالكسب والعمل الذى يثمره فى قوله عليه الصلاة والسلام « من عمل بما علمه الله ما لم يعلم » نوع النبوة الكسبية ، فالذى تولاهم أولا بأن أعطاهم تفضلا من غير عمل منهم تولاهم آخرًا بأن يحفظ عليهم تلك النعمة فى جميع الأحوال أو أكثرها ويزيدها ولا يطلب منهم شكرها مع أنهم لا يخجلون بالقيام عن شكرها ، لأن نشأتهم النبوية تعطيتهم القيام بحقوق العبدانية على أكل الوجوه ، كما قال عليه الصلاة والسلام « أفلا أكون عبدا شكورا » ولهذا ذكر أنه أتى داود شكرا فضلا ولم يذكر أنه أعطاه ما أعطاه جزاء لعمله ولم يطلب منه جزاء على ذلك الفضل ، وإنما طلب الشكر بالعمل من آل داود على النعمة التى أنعم بها عليهم وعلى آل داود ، ولأن النعمة على الأسلاف نعمة على الأخلاف (فهو فى حق داود عطاء نعمة وإفضال وفى حق آل على غير ذلك لطب المعاوضة ، فقال الله تعالى - اعملوا آل داود شكرا وقليل من عبادى الشكور - وإن كانت الأنبياء عليهم الصلاة والسلام قد شكروا الله تعالى على ما أنعم به عليهم ووهبهم فلم يكن ذلك عن طلب من الله بل تبرعوا بذلك من نفوسهم كما قام رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى تورمت قدماه شكرا لما غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر ، فلما قيل له فى ذلك قال « أفلا أكون عبدا شكورا » وقال فى نوح - إنه كان عبدا شكورا - فالشكور من عباد الله قليل ، فأول نعمة أنعم الله بها على

عابد الشكور : هو الذى شكر الله على ما أنعم به من غير طلب من الله الشكر ، وأما الذى شكر من طلب ربه فليس بعبد شكور ، فإكان الشكور من العباد إلا الأنبياء خاصة لورود النص فى حقهم ، وأما غيرهم من المؤمنين وإن كانوا شاكرين لسنكتهم لا يكونون عبدا شكورا لعدم النص فى حقهم ، نعم قد أنعم الله على بعض المؤمنين ببعض نعمة من غير طلب الشكر تبرعوا بالشكر من عند أنفسهم ، فكانوا حيثئذ عبدا شكورا ولم يأت النص به أبدا .

داود أن أعطاه اسماً ليس فيه حرف من حروف الاتصال ، فقطعه عن العالم بذلك لإخبارنا عنه بمجرد هذا الاسم ، وهى الدال والألف والواو) أى أخبره كشافاً أنه قطعه عن العالم من حيث كونه غيراً وسوياً ، وأخبرنا بإيماء ورمزاً بهذا الاسم بظهور معنى القطع فيه ، فإن الألقاب تنزل من السماء - وسمى محمداً صلى الله عليه وسلم بحروف الاتصال والانفصال فوصله به وفصله عن العالم ، فجمع له بين الحالتين فى اسمه كما جمع لداود بين الحالين من طريق المعنى) وهو اختصاصه بالجمع بين النبوة والرسالة والخلافة والملك والعلم والحكمة والفصل بلا واسطة غيره (ولم يجعل ذلك فى اسمه فكان ذلك اختصاصاً لمحمد على داود عليهم الصلاة والسلام : أعنى التنبيه عليه باسمه ، فتم له الأمر عليه السلام من جميع جهاته ، وكذلك فى اسمه أحمد فهذا من حكمة الله) أى اختصاصهما بالاسمين الدالين بحرفيهما على ما ذكر من المعنيين فيهما من حكمة الله التى فى تسميتهما لمن عقل عن الله ولم يعقل شيئاً من الأشياء إلا شاهد حكمة الله المودعة فيه (ثم قال فى حق داود فيما أعطاه على طريق الإنعام عليه ترجيع الجبال معه التسبيح فتسبح بتسبيحه ليكون له عملها وكذلك الطير) فى الإنعام عليه بترجيع الجبال والطير معه التسبيح إيماء إلى حكمة ترجيعهما بكون عملهما له ، وهى أن الجبال تحكى بصورها رسوب الأعضاء والتمكن والثبات التى هى مخصوصة بالأكمل فى ظواهرهم ، والطير تحكى بطيرانها حركة القوى الروحانية فيه وفى كل عبد كامل إلى تحصيل مطالبها عند تسبيح الكامل بما يخصه من تفضيه الله عن النقص وبرائه عن صفات الإمكان وحكامه والاتصاف بصفات الوجود وأحكامه .

ولما كان داود من كمال توجهه وتجرده وانقطاعه إلى الله بالهبة الذاتية ، والهيان والعشق وإيثار جنابه على نفسه وما يتعلق به تبعته ظواهره وبواطنه وجوارحه وقواه كلها أظهر الله تعالى سر انخراط أعضائه وقواه الروحانية فى التنزيه والتقديس فى صور الجهال والطير متمثلة له فرجعت معه التسبيح . لأن الغالب فى زمانه تجلى الاسم الظاهر على الباطن لما بقى من حكم الدعوة الموسوية إلى الاسم الظاهر ، فكانت الحقائق والمعاني مظهر صور قائمة لهم لما أهله وخصه به من كمال ظهور الوجود (وأعطاه القوة ونعته بها) فى قوله (واذكر عبدنا داود ذا الأيد - أى القوة -) (وأعطاه الحكمة) أى سياسة الخلق وتدبير الملك بوضع الأشياء مواضعها ، وتوجيه الأكوان إلى غاياتها بالتأيد الإلهى والأمر الشرعى (- وفصل الخطاب -) أى الإفصاح عن حقائق الأمور على ما هى عليه ، وفصل الأحكام وقطع القضايا باليقين من غير شك وارتياب ولا توقف فيها (ثم المنة الكبرى والمكانة الزلنى التى خصه الله بها التنصيص على خلافته ولم يفعل ذلك مع أحد من أبناء جنسه) وفى نسخة بأحد ، وهو أفصح من اتحادهما فى المعنى (وإن كان فيهم خلفاء

فقال - يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى -
 أى ما يخطر لك في ححكك من غير وحى منى - فيضلك عن سبيل الله - أى عن الطريق
 الذى أوحى به إلى رسلى ، ثم تأدب سبحانه معه فقال - إن الذين يضلون عن سبيل الله لهم
 عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب - ولم يقل له : فإن ضللت عن سبيل ذلك عذاب
 شديد . فإن قلت : فأدم قد نص على خلافته ، قلنا : مانص مثل التنصيص على داود ،
 وإنما قال للملائكة - إني جاعل في الأرض خليفة - ولم يقل إني جاعل آدم خليفة ،
 ولو قال أيضا ، لم يكن مثلى قوله - إنا جعلناك خليفة - في حق داود ، فإن هذا محقق
 وذلك ليس كذلك ، وما يدل ذكر آدم في القصة بعد ذلك على أنه عين ذلك الخليفة الذى
 نص الله عليه ، فاجعل بالك لإخبارات الحق عن عباده إذا أخبر ، وكذلك في حق إبراهيم
 الخليل عليه السلام - إني جاعلك للناس إماما - ولم يقل خليفة وإن كنا نعلم أن الإمامة ههنا
 خلافة ، ولكن ما هى مثلها لأنه ما ذكرها بأخص أسمائها وهى الخلافة ، ثم في داود
 عليه السلام من الاختصاص بالخلافة أن جعله خليفة حكم ، وليس ذلك إلا من عند الله أى
 لا تسند الحكم إلا إلى حضرة الاسم الشامل كلها وهو الله - فإن الحكم لله ، والإمامة
 بالنسبة إلى الخلافة كالولاية بالنسبة إلى النبوة ، فكما أن الولي لا يكون نبيا كذلك الإمام
 قد لا يكون خليفة والخليفة بمعنى من يخلف ، فلا يكون خليفة حتى يحكم الله على خلافته ،
 وداود كان كذلك قد أمره الله بالحكم (فقال له - فاحكم بين الناس بالحق - وخلافة
 آدم قد لا تكون من هذه المرتبة فتكون خلافته أن يخلف من كان فيها قبل ذلك ، لا أنه
 نائب عن الله في خلقه بالحكم الإلهي وإن كان الأمر كذلك وقع ، ولكن ليس كلامنا إلا
 في التنصيص عليه والتصريح به ، والله في الأرض خلافت عن الله وهم الرسل . وأما الخلافة
 اليوم فعن الرسل لا عن الله ، فإنهم ما يحكمون إلا بما شرع لهم الرسول لا يخرجون عن
 ذلك ، غير أن هاهنا دقيقة لا يعلمها إلا أمثالنا ، وذلك في أخذ ما يحكمون به مما هو شرع
 للرسول عليه السلام) يعنى خلفاء الرسول لهم الخلافة الظاهرة لا يخرجون عنها عما شرع لهم
 ومنهم من يأخذ الحكم الذى شرع للرسول عن الله ، فهو خليفة الله باطنا يأخذ الحكم
 عنه ، وخليفة الرسول ظاهرا بأن يكون حكمه المأخوذ من الله مطابقا للحكم المشروع الذى
 ورثه من الرسول ، فهو مأمور من قبل الله أن يحكم بحكمه الذى جاء به الرسول في خلقه
 (فانخليقه عن الرسول من يأخذ الحكم بالنقل عنه صلى الله عليه وسلم أو بالاجتهاد الذى

فلا يكون نفس الخلافة لداود المنة الكبرى ، بل التنصيص على خلافته لمعوم الخلافة وخصوص
 تنصيصه ، وإنما كان تنصيصه منه دون تنصيص سائر النعم ، لأن الخلافة مرتبة الألوهية ، ومرتبة الألوهية
 أهل المراتب كلها فتنصيصه كذلك اه بال .
 فالإمامة تم الخلافة وغيرها ، وهذه المرتبة والمساواة برسول الله ان سبقت له الصابة من كبار الأولياء ،
 واتحاد الولي مع النبي في درجة واحدة لا ينافي أفضلية الأنبياء على الأولياء اه بال .

أصله منقول عنه عليه الصلاة والسلام ، وفيما من يأخذه عن الله فيكون خليفة عن الله
 بعين ذلك الحكم فتكون المادة له من حيث كانت المادة لرسوله عليه الصلاة والسلام : أى
 مأخذ حكمه حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو في الظاهر متبوع لعدم مخالفته في الحكم
 كعيسى عليه السلام إذا نزل فحكم ، كالنبي محمد صلى الله عليه وسلم في قوله « أولئك الذين
 هدى الله فبهداهم اقتده » وهو في حق ما يعرفه من صورة الأخذ مختص موافق هو فيه بمنزلة
 ما قرره النبي عليه الصلاة والسلام من شرع من تقدم من الرسل بكونه قرره فاتبعناه من
 حيث تقرره لا من حيث أنه شرع لغيره قباله ، وكذلك أخذ الخليفة عن الله عين ما أخذه
 من الرسول عليه الصلاة والسلام أى الخليفة من الوالى الأخذ الحكم عن الله متبوع في الظاهر
 لعدم مخالفته في الحكم كعيسى حين ينزل فيحكم بما حكم محمد صلى الله عليه وسلم فيما أمر
 باقتداء هدى الله الذى هدى به من قبله من الأنبياء ، فإنه مختص بالحكم من الله باعتبار
 أخذه منه موافق لما كان قبله في صورة الحكم صورته صورة الاقتداء ، وهو مأمور به على
 وجه الاختصاص من عند الله ، فهذا الخليفة مختص لأنه أخذ الحكم عن الله لا عما أخذه
 علماء الرسوم بالنقل ، ومشارك لهم في ذلك الأخذ أيضا فهو معهم مثل ما قالوا فيه :

لى سكرتان وللندمان واحدة شىء خصصت به من بينهم وحدى

(فنقول فيه بلسان الكشف خليفة الله ولسان الظاهر خليفة رسول الله ، ولهذا مات
 رسول الله صلى الله عليه وسلم وما نص بخلافته عنه إلى أحد ولا عينه ، لعلمه أن في عباد الله
 من يأخذ الخلافة عن ربه فيكون الخليفة عن الله مع الموافقة في الحكم المشروع ، فلما علم ذلك
 عليه الصلاة والسلام لم يحجر الأمر ، فله خلفاء يأخذون من معدن الرسول والرسل ما أخذته
 الرسل عليهم السلام ، ويعرفون فضل المتقدم هناك ، لأن الرسول قابل للزيادة ، وهذا
 الخليفة ليس بقابل للزيادة التى لو كان الرسول قبلها فلا يعطى من العلم والحكم فيما شرح
 إلا ما شرع للرسول خاصة ، فهو في الظاهر متبوع غير مخالف بخلاف الرسول ؛ ألا ترى
 عيسى عليه السلام لما تخيلت اليهود أنه لا يزيد على موسى مثل ما قلنا في الخلافة اليوم مع
 الرسول آمنوا به وأقروه ، فلما زاد حكما ونسخ حكما قد قرره موسى عليه السلام ليكون
 عيسى رسولا لم يحتملوا ذلك لأنه خالف اعتقادهم فيه ، وجهات اليهود الأمر على ما هو
 عليه فطلبت قتله ، وكان من قصته ما أخبر لا الله في كتابه العزيز عنه وعنهم ، فلما كان

(الذى لو كان الرسول قبلها) الرسول هرفوع وكان تامة وقبلها جواب لو : أى الزيادة لو وجد
 الرسول في زمان ذلك الخليفة كان قابلا لتلك الزيادة أو ناقصة والخبر عذوف : أى لو كان الرسول كائنا
 في زمان ذلك الخليفة قبل تلك الزيادة وانحصر على الزيادة لأن النقصان أيضا زيادة اه جاي

رسولا قبل الزيادة ، إما بتنقص حكم قد تقرر أو زيادة حكم ، على أن النقص زيادة حكم بلا شك) لأنه أخذ خلاف الأول كرفع القصاص مثلا (والخلاف اليوم ليس لها هذا المنصب ، وإنما تنقص أو تزيد على الشرع الذي قد تقرر بالاجتهاد لاعلى الشرع الذي شرّفه به محمد صلى الله عليه وسلم) أى خوطب به مشافهة ونص عليه له ، فإنه لا يجوز الاجتهاد في مثل هذا المشروع والمنصوص ، وإنما يجتهد فيما لم يثبت عند المجتهد بنص (فقد يظهر من الخليفة ما يخالف حديثا ما في الحكم فيتخيّل أنه من الاجتهاد وليس كذلك ، إنما هذا الإمام لم يثبت عنده من جهة الكشف ذلك الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم ولو ثبت لحكم به ، وإن كان الطريق فيه العدل عن العدل فما هو معصوم عن الوهم) أى فاذلك العدل معصوم الخطأ (ولا من النقل على المعنى ، فمثل هذا يقع من الخليفة اليوم وكذلك يقع من عيسى عليه السلام ، فإنه إذا نزل برفع كثيرا من شرع الاجتهاد المقرر فيبين برفعه صورة الحق المشروع الذي كان عليه الصلاة والسلام عليه ، ولا سيما إذا تعارضت أحكام الأئمة في النازلة الواحدة فتعلم قطعاً أنه لو نزل وحى لنزل بأحد الوجوه فذلك هو الحكم الإلهي ، وما عداه وإن قرره الحق فهو شرح تقرير لرفع الحرج عن هذه الأمة واتساع الحكم فيها) يعنى أن الخلافة المقررة عن النبوة التشريعية والرسالة المنقطعتين بنهاية الأنبياء عليه الصلاة والسلام ليس لها هذا المنصب بتغير الأحكام الاجتهادية ، وأكبر خلفاء اليوم خلفاء الرسول لا يأخذون عن الله الأحكام بل عن الرسول بالنقل ، وقد يكون فيهم الخلفاء الأولياء الذين يأخذون الأحكام عن الله مع موافقة الرسول فيها ، فإنهم يأخذون من الحق ما أخذته الرسول فلا يغير حكماً إلا أنه قد يظهر من أحدهم ما يخالف بعض الأحاديث في الحكم مع أن ذلك الحديث ثابت الإسناد في الظاهر نقله العدل عن العدل إلى رسول الله لكنه لو ثبت عنده بالكشف كونه عن النبي لحكم به فيحكم فيما يأخذ عن الله بخلافه إن أمر بذلك ، فيتخيّل الجاهل بحاله أنه إنما حكم بالاجتهاد على خلاف النص ، وكذلك إن أمر بالسكوت عنه سكّت ، وإن أمر أن يبين أن الحديث ثابت ظاهراً من طريق النقل غير ثابت من طريق الكشف بين ، فإن العدل قد يخطئ وقد يحكم بما لم تثبت صحته بالنقل لثبوت صحته بالكشف ، إما بالأخذ عن الله وتصحيح ذلك في الحضرة الإلهية ، وإما باجتماع روح الرسول بعروجه إليه أو بنزول روح الرسول إلى مرتبته وبرزخه في عالم المثال ، أو بالأخذ عن الله وسؤال الرسول عن صحة الحديث ونفى الرسول صحته ، كما ينزل عيسى برفع كثير من الأحكام الاجتهادية المقررة في الشرع فيبين ما كان صلى الله

فلم منه أن الشارع قد استر الحق المشروع في بعض أحكامه فاختلف الناس فيه بحسب اجتهادهم ، وتقرر اجتهاد كل منهم لرفع الحرج عن هذه الأمة فهذا غاية من الله في حقهم فرفع الحرج سبب حياة الأمة ، فإذا نزل عيسى نزل معه الحرج فتمت مدة حياتهم وقرب هلاكهم اه بالي .

عليه وسلم عليه ، ولا سيما ما اختلف فيه من الأحكام وتعارض بين الأئمة ، لأننا نعلم قطعا أن الحكم لو نزل بالوحي لنزل على أحد الوجهين المتعارضين ، هذا إذا كان الحكم إلهيا بالوحي وما غداه مما لم ينزل به الوحي فهو شرع وتقرير قرر لدفع الخرج عن هذه الأمة ، بمقتضى قوله عليه الصلاة والسلام : « بعثت بالحنيفية السمحة » ، فاتسع فيه .

وأما قوله عليه الصلاة والسلام « إذا بويع لخيفتين فاقتلوا الآخر منهما » فهذا في الخلافة الظاهرة التي لها السيف ، وإن اتفقا فلا بد من قتل أحدهما ، بخلاف الخلافة المعنوية فإنه لا قتل فيها) هذا جواب سؤال أو اعتراض يرد على ما ذكر من أن الخليفة الولي الذي يأخذ الحكم عن الحق إذا خالف الحكم الثابت في الظاهر بالحديث الصحيح إسناداه بنقل العدل عن العدل ، وجب على أهل الظاهر والسلطان القائم بأمر الشرع أى الخليفة الظاهر قتله بحكم هذا الحديث ، وكيف يصح حكمه . وجوابه أن هذا في الخلافة الظاهرة التي لها السيف والأخذ بالنقل فقط ، فإنهما وإن اتفقا في الحكم فلا بد من قتل أحدهما ليتحدد الحكم ، وأما هذه الخلافة الحقيقية المعنوية فلا تكون في كل عصر إلا لواحد كما أن الله واحد وهو القطب وإنما هو نائبه ، ولا يظهر الحكم إلا بأمر الله ولا يعارضه أحد ، لأنه إن علم الحكم من عند الله ولم يأمره بالإظهار فلا يعارض الظاهر ، وإن أمر فلا يقدر أحد على منعه لأنه منصور من الله ، فلا قتل في هذه الخلافة (وإنما جاء القتل في الخلافة الظاهرة ، وإن لم يكن لذلك الخليفة) أى الخليفة الظاهر إلا آخر (هذا المقام) أى أخذ الحكم عن الله (وهو خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم إن عدل فن حكم الأصل الذى به تخيل وجود إلهين) أى ما جاء القتل إلا في الخلافة الظاهرة ولم يكن للخليفة الظاهري . الثاني مقام الأخذ من الله فهو خليفة رسول الله إن كان عادلا فن حكم الأصل الذى هو وحده الله تعالى جاء قتله لأنه الثاني ، وكونه ثانياً الأول يتخيل جواز وجود إلهين فهو محال (و - لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا - . وإن اتفقا فنحن نعلم أنهما لو اختلفا تقدير ألفه حكم أحدهما فالنافذ الحكم هو إله على الحقيقة ، والذي لم ينفذ حكمه ليس بإله ، ومن هذا نعلم أن كل حكم ينفذ اليوم في العالم أنه حكم الله ، وإن خالف الحكم المقرر في الظاهر المسمى شرعا إذ لا ينفذ حكم إلا الله في نفس الأمر ، لأن الأمر الواقع في العالم إنما هو على حكم المشيئة الإلهية لا على حكم الشرع المقرر وإن كان تقريره منه المشيئة ولذلك نفذ تقريره خاصة ، فإن المشيئة ليست لها فيه إلا التقرير لا العمل بما جاء به) بيان الملازمة : أنه لو كان فيهما آلهة غير

فاقتل ينوبه إلى من كان سبباً لتخيل وجود إلهين وهو الثاني ضد الأول ، فإن الخليفة مظهر الحق فيتخيل بتعدد تعدد الحق فوجب الرفع لتخيل قتل الثاني الذى هو سببه إلى بالى .

الأصل هو برهان التناقض وحكمه : أى نتيجته وجوب وحدة الواجب ، فوجوب وحدته يحكم بوجوب وحدة الخليفة الذى هو ظله وقتل الآخر من الخيفتين ، فقوله : فن حكم الأصل جزاء لقوله : وإن لم يكن لله الخليفة إلا جبارى .

الله كما زعموا أو إله آخر غيره لسكانا إما الهين بالذات أو بأمر زائد عليهما ، فإن كان الثاني لزم افتقارهما في الإلهية إلى الغير فلم يكونا الهين ؛ وإن كان الأول ، فإما أن يتخالفا في الإيجاد والإعدام أو يتوافقا ، فإن تخالفا تخالفا لتساويهما في القوة فلا يقع إيجاد ولا إعدام ، وإن توافقا فلإما أن ينفذ حكم كل واحد منهما في الآخر فلا يكون أحدهما إلها لنفوذ حكم الآخر فيه ، وكذا إن لم ينفذ حكم كل واحد منهما في الآخر لعجز كل منهما ، فإن نفذ حكم أحدهما في الآخر دون العكس فالنافذ الحكم هو الإله دون الآخر . ولما كان النافذ الحكم هو الإله دون غيره علمنا أن كل حكم ينفذ اليوم في العالم أنه حكم الله ، وإن خالف الشرع المقرر في الظاهر إذ لا ينفذ إلا حكم الله في نفس الأمر ، لأن كل ما وقع في العالم إنما وقع بحكم المشيئة الإلهية لا بحكم الشرع ، فإن تقريره إنما هو بالمشيئة ، ولذلك نفذ تقريره خاصة لا العمل به إلا ما يتعلق به المشيئة من العمل ، ولهذا قال بعد قوله - إن هذه تذكرة فن شاء ذكره وما يذكره إلا أن يشاء الله - (فالمشيئة سلطانها عظيم ولهذا جعلها أبو طالب عرش الذات لأنها للذات تقتضي الحكم فلا يقع في الوجود شيء ولا يرتفع عنه خارجا عن المشيئة ، فإن الأمر الإلهي إذا خولف هنا بالمسمى معصية فليس إلا الأمر بالواسطة لا الأمر التكويني ، فما خالفت الله أحد قط في جميع ما يفعله من حيث أمر المشيئة فوَقعت المخالفة من حيث أمر الواسطة ، فافهم) يعني أن حقيقة المشيئة تقتضي الحكم للذات لأنها نفس الاقتضاء والاقتضاء هو تخصيص ما عينه العلم بالحكم فيقع ما تعلقت المشيئة به ، فإن الأمر الإلهي الذي لا راد له وحكم الله الذي لا معقب لحكمه هو الذي تعلقت المشيئة بوقوعه وجودا وعدما ، فإن لم تقتزن المشيئة بوقوع العمل واقتزن الأمر به لم يقع ، وإن اقترنت باقتزان الأمر به يقع ، لأن المشيئة إنما اقتضت وقوع الأمر بذلك العمل لا وقوعه أي صدور العمل من المأمور المعين ، فالسمى معصية ومخالفة إنما هو باعتبار أمر المكلف والشارع المتوسط لا باعتبار التكوين الذي هو المشيئة ، فلا يخالف الله في أمره الذي لا واسطة فيه فلا راد له ولا معقب ، فهذا يقتضي الألوهية (وعلى الحقيقة فأمر المشيئة إنما يتوجه على إيجاد عين

فالمشيئة إذا تعلقت تقرير الحكم المشروع خاصة نفذ تقرير ذلك الحكم لا العمل به ، وإذا تعلقت تقريره مع العمل به نفذ تقرير ذلك الحكم والعمل به فالتكاليف نفذ تقريرها ، وأما العمل بها فقد ينفذ لتعلق المشيئة به ، وقد لا ينفذ لعدم تعلقها به ، فإذا لم يقع الأمر لا يحجب المشيئة اه بالي .
ولا يشعر كلامه أن لعبد تأثيرا في الجلة في وجود الفعل نز ذلك بقوله (وهى الحقيقة) فكان ذلك المثل شطرا لصدور الفعل (فأمر المشيئة) يتعلق بالمضروب بقطب آخر غير تعلقه بالمضروب لأن المشيئة تتعلق بين العبد ، والعبد يفعل الفعل بلا معنى المشيئة ، فالمشيئة بذلك الفعل بل يشترك في الفعل معنى المشيئة ، فالمشيئة تستقل بوجود الفعل في التأثير كما تستقل في وجود العبد ، فالعبد لا تأثير له في فعله كما لا تأثير له في وجود نفسه ، وإنما بيننا المعنى على الحقيقة لأن بناء الظاهر هو أن العبد مكسب فعله ، فانه يخلفه فكان للعبد تأثير في فعله بهذا الوجه ، ولاتأثير بذلك الوجه ، فراد الله بحسب الوقوع في الخارج تابع لمشيئته ، وبحسب الوجود العبدى .

الفعل لأعلى من ظهر على يديه فيستحيل أن لا يكون ، ولكن في هذا المحل الخاص فوقنا يسمى به مخالفة لأمر الله ، ووقتنا يسمى موافقة وطاعة لأمر الله (يعنى أن أمر المشيئة إنما يتعلق على الحقيقة بعين الفعل مقتضيا وجوده لا بمن ظهر على يديه ، وإنما عدى فعل التوجه بعلى لتضمينه معنى الحكم ، يعنى أن أمر المشيئة يحكم على الفعل بالوجود متوجها نحوه ولا يحكم على فاعله فيستحيل أن لا يقع ، ولكن في المحل الخاص الذى يقع الفعل على يده يسمى وقتا موافقة وطاعة لأمر الله ، وذلك إذا كان ذلك الشخص مأمورا بذلك الفعل من جهة الشرع ، ووقتنا مخالفة ومعصية لأمر الله إذا كان منهيّا في الشرع عن ذلك الفعل (ويبدعه لسان الحمد والدم على حسب ما يكون) أى حسب الموافقة لأمر الواسطة والمخالفة ، وإن كان العبد في كليهما موافقا لأمر الإرادة مطيعا له .

(ولما كان الأمر في نفسه على ما قررناه لذلك كان مآل الخلق إلى السعادة على اختلاف أنواعها ، فعبّر عن هذا المقام بأن الرحمة وسعت كل شيء ، فلما سبقت الغضب الإلهي والسابق متقدم ، فإذا لحقه هذا الذى حكم عليه المتأخر حكم عليه المتقدم ، فثالثه الرحمة إذا لم يكن غيرها سبق) يعنى أن الأمر لما كان على ما قررناه من اقتضاء المشيئة لوجود الفعل يلزم أن يكون مآل الكل إلى السعادة سواء كان الفعل موافقة وطاعة أو مخالفة ومعصية ، لأن الإيجاد وهو الرحمة ، فالرحمة وسعت كل شيء حتى المعصية لعنوم النص فلما عمت وسبقت الغضب الإلهي فلا يلحقها الغضب إلا لم تكن سابقة ، فإذا حكم الغضب على المغضوب عليه من حيث اقتضاء المعصية والمخالفة ذلك ، وكانت الرحمة المقدمة هى الغاية لحق الرحمة السابقة فى الغاية فثالثه الرحمة فحكمت عليه إذا لم يسبق غيرها ، فثبت أن المآل إلى الرحمة والسعادة فلا يبقى للغضب حكم ، وأيضا فالأعيان مرحومة لأنها موجودة وداخلة فى عموم الشيء الذى وسعته الرحمة وهى الغاية المتقدمة ، فكيف للغضب المحفوف بالرحمتين حكم ، فالغضب هو العسر بين اليسرين (فهذا معنى سبقت رحمته غضبه لتحكم على من وصل إليها ، فلما فى الغاية وقفت والكل سالك إلى الغاية فلا بد من الوصول إليها ، فلا بد من الوصول إلى الرحمة ومفارقة الغضب ، فيكون الحكم لها فى كل واصل إليها بحسب ما يعطيه حال الواصل إليها) فإن حال الغضب لا يعطيه من الرحمة إلا التعوذ بالغضب والالتذاذ

بالمشيئة تابعة له فلا جبر ، فإن كان الجبر فن العبد لا من الله ، وإنما كان من الله أن لو كان المعلوم والمراد تابعا لفعل والمشيئة من كل الوجه اه بالى .

(فإذا لحقه) أى السابق أو المتقدم لأن الكل سالك إلى الغاية (حكم عليه المتأخر) أى العذاب مدة أيام دولته (حكم عليه المتقدم) وهو الرحمة وإلا لكان ذلك العبد عدما عضا ، وهو خلاف ما عليه النص والكشف من أنهما مع أهلها . بيقان لا يفتيان (فثالثه الرحمة إذا لم يكن غيرها سبق) من موانع ظهورها والعذاب الذى اجتمع معها لا بد غيرها أى الرحمة ، وإن لم يكن غيرها فهذا (معنى سبقت رحمته غضبه) اه بالى .

بمقتضاه حتى يصير في حقه مسمى جهنم جنة، وحال البعض الخلاف من الغضب، وحال البعض وجدان أثر الرضا وروح الجنة، وحال البعض البلوغ إلى الدرجات، وفي الجملة لا يخلو أحد في العاقبة من سعادتهما وإن كانت نسبية :

(فمن كان ذا فهم يشاهد ما قلنا . وإن لم يكن فهم فيأخذوه عنا
فإنهم إلا ما ذكرناه فاعتمد عليه وكن بالحال فيه كما كنا
فنه إلبنا ما تلونا عليكم ومنا إليكم ما وهبناكم منا)

أى فمن الحق ورد إلينا ما قلنا لكم وتلونا عليكم، ليس بوارد منه إليكم ما وهبنا لكم :
أى ما وهبنا لكم فنا ورد إليكم، ويجوز أن يكون المعنى منا ورد إليكم ما وهبنا لكم بل منه
بواسطتنا، وكلا المعنيين يستقيم، وتعدية وهبنا بنفسه كقوله - واختار موسى قومه - في
حذف الجار وإيصال الفعل إلى مفعوله (وأما تلين الحديد فقلوب قاصية يلينها الزجر والوعيد
تلين النار الحديد، وإنما الصعب قلوب أشد قساوة من الحجارة، فإن الحجارة تكسرها
وتكلسها النار ولا تلينها) يعنى أن الحجارة ليس قبول التلين، فإن النار تكسرها
أو تكلسها، فالقلوب التى تشبها لا يؤثر فيها الزجر والوعيد (وما لأن الحديد له لإلعمل
الدروع الواقية تنبها من الله أن لا يبقى الشيء إلا بنفسه، فإن الدروع يبقى بها السنان والسيف
والسكين والنصل فانقيت الحديد بالحديد، فجاء الشرع المحمدى بأعوذ بك منك فافهم،
هذا روح تلين الحديد فهو المنتقم الرحيم، والله الموفق) أى إنما لأن لداود الحديد لعمل
الدروع الواقية من الحديد تنبها له على أنه لا يبقى الله إلا به، كما قال عليه الصلاة والسلام
« أعوذ بعفوك من عقابك، وأعوذ برضاك من سخطك، وأعوذ بك منك، فصورة تلين
الحديد على يديه صورة ما أعطاه الله تعالى من قوة تلينه للقلوب السامعة لكلامه ومزاميره
القابلة لمعانها، كما أن تسبيح الجبال والطير وترجيحها إياه معه صورة تسبيحه في جوارحه
وقواه حتى تشكلت بالهيئة التزيينية، وانخرطت بالكلية في سلك التقديس والتوحيد، فتلين
القلوب روح تلين الحديد، والتوحيد الدافى في أعوذ بك منك روح انقاء الحديد بالحديد،
فتوحيد القلوب بسبب لها روح الروح، فلأنها إذا لانت وسعت الحق فعرفت أن المنتقم
هو الرحيم .

(فمن كان ذا فهم) أى ذا بصيرة وكشف (يشاهد ما قلنا) من غير أخذ من قولنا (وإن لم يكن ذا فهم
فيأخذوه عنا) أى يدرك هذا المعنى من قولنا على ما هو الأمر عليه بالقليل السليم وهم المؤمنون بحال أهل الله،
وفيه إشارة إلى أن المحيين من أهل الله (فا) أى فى هذه المسألة فى نفس الأمر (إلا ما ذكرناه فاعتمد عليه
وكن بالحال فيه) أى فيما ذكرنا، لا تمكن بالقال (كما كنا بالحال فيه، فنه) أى من الحق أو من الرسول (نزل
إلينا ما تلونا) أى الذى تلونا (عليكم وما نزل إليكم ما) أى ليس (وهبناكم منا) أى من عند أنفسنا . بال

(فص حكمة نفسية في كلمة يونسية)

إنما خصت الكلمة اليونسية بالحكمة النفسية ، لما نفسه الله بنفسه الرحاني من كربه
الذى لحقه من جهة قومه وأولاده وأهله ، أو لما دهمه في بطن الحوت ، أو من جهة أنه كان
من المدحضين ، أو من جميع تلك الأمور حيث سبج واعترف واستغفر - فنادى في الظلمات
أن لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين - فنفس الله عنه كربه ووجهه سربه وأهله
قال تعالى - ونجينا من الغم وكذلك ننجي المؤمنين - وقيل نفسية - بسكون الفاء لأنه ظهر
بالنفس - وفارقه من غير إذن الله فابتلاه الله بالحوت أى بالتعلق البدنى والتدبير الذى يلزم
النفس عند استيلاء الطبيعة وخصوصا عليها ، وخصوصا عند الاجتماع في بطن الأم ، ولهذا
وصف بكونه عليا .

(اعلم أن هذه النشأة الإنسانية بكاملها روحا وجسما ونفسا خلقها الله على صورته ،
فلابتوى حل نظامها إلى من خلقها إما بيده وليس إلا ذلك ، أو بأمره) بكاملها أو بمجموعها
ظاهرا وباطنا كما ذكر في الفصل الأول لأن المراد بآدم نوع الإنسان ، ولما خلقها بيديه على
صورته لم يجز أن يتولى حل نظامها إلا هو ، كما قال تعالى - الله يتولى الأنفس حين موتها -
وليس ذلك إلا لعدم جواز تخريب البنيان الإلهى إلا بيده على مقتضى حكمته أو بأمره
كما في القصص (ومن تولاهما بغير أمر الله) أى ظلم (فقد ظلم نفسه وتعدى حد الله فيها ،
وسعى في خراب من أمره بعمارته . واعلم أن الشفقة على عباد الله أحق بالرعاية من الغير
في الله) يعنى أن الإبقاء على النفوس المستحقة للقتل شرعا كالسكفار والمشركين وغيرهم
أحق بالرعاية لأنها بنيان الرب من القتل غيرة في الله أى في حقه وفي دينه من أن يعبد غيره
ويعصى مع أن الشرع حرض على الغزو ، فإن استمالة الكفار والمخالفة معهم شفقة على
خلق الله بنية حرمة من خلقه الله ورزقه رجاء في أن يدخلوا الإسلام خير من تدميرهم
 وإهلاكهم ، كما فعل عليه الصلاة والسلام بالمؤلفة قلوبهم وغيرهم . وقد يثيب الله على ذلك
ولا يؤاخذ على عدم الغيرة ، فإن الغيرة لا أصل لها في الحقائق الثبوتية لأنها من الغيرية ،
ولا غير هناك

(وأراد داود عليه السلام بنيان بيت المقدس فبناه مرارا فكلما فرغ منه تهدم ،
فشكى ذلك إلى الله ، فأوحى الله إليه : إن بيتي هذا لا يقوم على يدى من سفك الدماء ،

فأشفق الحق على عباده الذين وجب عليهم القتل ، فكيف على عباده الذين لم يجب عليهم القتل ،
فأما المان الذم على جهة الشرع فممدوح عند الله ، والمذموم على جهة الفرض مذموم عند الله ، بل هو
مذموم عند صاحب الفرض لعدم موافقته لفرضه . بالى .

فقال داود: يا رب ألم يكن ذلك في سبيلك؟ قال: بلى ولكنهم أهسوا عبادي؟ قال: يا رب فاجعل بنيانه على يدي من هو مني، فأوحى الله إليه: إن ابنك سليمان بينه، فالغرض من هذه الحكاية مراعاة هذه النشأة الإنسانية وأن إقامتها أولى من هدمها، ألا ترى عدو الدين قد فرض الله فيهم الجزية والصلح لبقاء عليهم، قال: وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله - ألا ترى من وجب عليه القصاص كيف شرع لولى الدم أخذ الدية أو العفو، فإن أبى فحينئذ يقتل، ألا تراه سبحانه إذا كان أولياء الدم جماعة فرضى واحد بالدية أو عفا، وباقى الأولياء لا يريدون إلا القتل كيف يراعى من عفا ويرجع على من لم يعف فلا يقتل قصاصا، ألا تراه عليه الصلاة والسلام يقول في صاحب النسعة «إن قتله كان مثله» ألا تراه تعالى يقول - وجزاء سيئة سيئة مثلها - فجعل القصاص سيئة أى يسوء ذلك الفعل مع كونه مشروعاً - فمن عفا وأصلح فأجره على الله - لأنه على صورته، فمن عفا عنه ولم يقتله فأجره على من هو على صورته، لأنه أحق به إذ أنشأه له، وما ظهر باسم الظاهر إلا بوجوده) هذه الحكاية والأدلة كلها أوردناها لرجحان العفو على القتل لأن الإنسان خلق على صورة الله، وقد أنشأه الله لأجله فالإبقاء على صورة الله أولى، وكيف لا يكون أولى وما ظهر الله بالاسم الظاهر إلا بوجوده، وأما النسعة فإنها كانت لرجل وجد مقتولا، فرأى وليه نسعته في يد رجل فأخذه يدم صاحبه، فلما قصد قتله قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم «إن قتله كان مثله في الظلم» إذ لا يثبت القتل شرها بمجرد حصول النسعة في يد آخر وكلاهما هدم بنيان الرب، والنسعة: حبل عريض كالخزام، وقد يكون من السير أو القدم (فمن راعاه) أى الإنسان (فإنما يراعى الحق)، وما يدم الإنسان لعينه وإنما يدم الفعل منه، وفعله ليس عينه وكلامنا في عينه ولا فعل إلا لله، ومع هذا ذم منها ما ذم وحده ما حمد) إذا أضيف الفعل إليه (ولسان الدم على جهة العرض مدموم عند الله) فإن ذم الصورة الإلهية راجع إلى ذم فاعلها الظاهر فيها لغرض يعود إلى نفس من يعلم أنه ينفعه أو يضره، فإنه أراد أن ينفعه فضره (فلامدموم إلا ما ذمه الشرع، فإن ذم الشرع لحكمة يعلمه الله، أو من أعلمه الله كما شرع القصاص للمصلحة لبقاء لهذا النوع، وإرداعا للمتعدى حدود الله فيه - ولكم في القصاص حياة يا أولى الألباب - وهم أهل لب الشيء الذين عثروا على سر النواميس الإلهية والحكمية، وإذا علمت أن الله تعالى راعى هذه النشأة وراعى إقامتها فأنت أولى بمراعاتها إذ لك بذلك السعادة فإنه مادام الإنسان حيا يرجى له تحصيل صفة الكمال الذى خلق له - ومن سعى في هدمه فقد سعى في منع وصوله لما خلق له، وما أحسن ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ألا أنبئكم بما هو خير لكم وأفضل من أن تلقوا عدوكم فتضربوا رقابهم ويضربوا رقابكم ذكر الله» (والسر في ذلك أن الغزو إنما شرع لإعلاء كلمته، وذكره إن كانت الدولة للمسلمين

والغلبة للمجاهدين وإن لم يكن كذلك وكان بالعكس كان فيه نقصان غيبا لذكره له ،
وتفويت العلة للغائية ، فذكر الله تعالى مع الأمن من المذکور وهو الفتنة وقتل أولياء الله
أفضل من الجهاد الظاهر ، وإن كان المقتول في سبيل الله على أجر تام ، فلذلك حفظه بهدم
أبنية الرحمن في صورة الإنسان (وذلك أنه لا يعلم قدر هذه النشأة الإنسانية إلا من ذكر الله
الذكر المطلوب منه ، فإنه تعالى جلس من ذكره الجليس مشهود الذاكر ، ومتى لم يشاهد
الذاكر الحق الذي هو جلسه فليس بذاكر ، فإن ذكر الله سار في جميع أجزاء العبد لا من
ذكره بلسانه خاصة ، فإن الحق لا يكون في ذلك الوقت إلا جلس اللسان خاصة ، فيراه
اللسان من حيث لا يراه الإنسان بما هو وراء وهو البصر) الذكر المطلوب من العبد هو أن
يذكر الله بلسانه مع نفي الخواطر ، وحديث النفس ومراقبة الحق بالقلب بأن يكون بقلبه
مع المذكور ، وبقلبه متعلقا لمعنى الذكر ، وبسره فانيا في المذكور عن الذكر ، وبروحه
مشاهدا له فإنه جلسه مشهود للذاكر ، فمتى لم يشاهده فليس بذاكر إياه إذ لو ذكره لراه ،
فإن الذاكر بالحقيقة بنفى عن سوى المذكور حتى عن الذكر بالمذكور وعن نفسه ، فإن
نفسه من جملة السوى فيكون الذاكر هو المذكور فيحييه الله به حياة طيبة نورية بالبقاء بعد الفناء .
فيه ، فيها فيها العيش مع الله بالله معية لا بالمقارنة فيشهد به في كل ما يشهده ، وذلك معنى
سريان ذكر الله في جميع العبد حتى أفناء عنه وأحياء به ، وإن لم يكن ذكره إلا بلسانه
فالذاكر ذلك الجزء منه الذي هو اللسان فلا يكون الحق إلا جلس اللسان لاجلته ، إذ لم
يذكره بجموع أجزاء وجوده فيراه اللسان ويختص اللسان بحظ الإنسان (فافهم هذا السر
في ذكر الغافلين ، فالذاكر من الغافل حاضر بلا شك والمذكور جلسه فهو يشاهده ،
والغافل من حيث غفلته ليس بذاكر فما هو جلس الغافل ، فإن الإنسان كثير ما هو إحدى
العين والحق إحدى العين كثير بالأسماء الإلهية ، كما أن الإنسان كثير بالأجزاء ، وما يلزم
من ذكر جزء ما ذكر جزء آخر فالحق جلس الجزء الذاكر منه ، والآخر متصف بالغفلة عن
الذاكر ، ولا بد أن يكون في الإنسان جزء يذكر به فيكون الحق جلس ذلك الجزء فيحفظ
باقى الأجزاء بالغناية) هذا حال من يذكره ببعض أجزائه وبغفل عنه ببعضها فيكون الحق
جلس ذلك الجزء محالسة تمثيلية ، فإنه يعتقد كون الحق جلس الذاكر فإذا ذكره بجزء
كان ذلك الجزء مختصا بمجالسته دون ما لم يشغل بذكره من الأجزاء وكذلك شهوده ،
وقد يختلف الذكر والشهود بحسب الأجزاء ، فإن ذكر القلب وشهوده جلسه بفضل
كثير ذكر اللسان ومحالسته ، فإذا خشع القلب خشع جميع الجوارح بتبعيته ، كما قال

(ولا بد في الإنسان جزء يذكر به) إذ لو لم يكن لعدم الإنسان فيحفظ ذلك الجزء بذكر الله وجليسه
(فيحفظ باقى الأجزاء) بسبب الجزء الذاكر ، والإنسان مادام ذا كرا للحق فهو حي محفوظ (بالصيانة)
الإلهية ، فإذا جاء أجله لى ذكر الله فطرا عليه الموت . بالله .

للصلاة والسلام فيمن لعب بلحيته في الصلاة ، لو خضع قلبه لخضع جوارحه ، بخلاف
سائر الأجزاء ، فإن اللسان قد يذكر ويغفل عن الذكر سائر الأجزاء ، فإذا سرى الذكر
في جميع أجزاء العبد وخضع العبد لربه بالكلية كان الحق إذا جليسه بشهادة الله ورسوله ،
ولا بد أن يذكر بجزء ما فيكون الحق جليسه ذلك الجزء ، فيحفظ باقي الأجزاء بحكم العناية أى
العلم باتصاله ببعض الوجوه (وما يتولى الحق هدم هذه النشأة بالمسمى مونا فليس بإعدام
وإنما هو تفريق فيأخذ به إليه ، وليس المراد إلا أن يأخذ الحق إليه - وإليه يرجع الأمر
كله - فإذا أخذه إليه سوى له مركبا غير هذا المركب من جنس الدار التي ينتقل إليها وهي
دار البقاء لوجود الاعتدال ، فلا يموت أبدا أى لا تفرق أجزاءه) يعنى ليس الموت
إعداما ، وإنما هو تفريق الأجزاء المجتمعة فيقبض روحه وحقيقته إليه ، وتفرقة الأجزاء
العنصرية فيجمع الله كلا إلى أصله - وإليه يرجع الأمر كله - فإذا قبضه اجتمع إليه قواه
الروحانية فسوى له موكبا فعاليا وصورة جسدية ممثلة غير هذا المركب الذي فارق ، فإن
كان من أرباب من تفتح له السموات خالط الملائكة وأرواح القدسين ، كما قال وأرواح
الشهداء في قناديل معلقة تحت العرش ، وفي حديث آخر ، في حواصل طيور خضر ، هي
الأجرام السماوية ، وإن لم يكن من جملة من تفتح له أبواب السماء ولا يستطيع أن ينفذ من
أقطار السموات ، كما قال - لا تنفذون إلا بسلطان - فلا بد من مركب من جنس الدار التي
ينتقل إليها من عودات وتعلقات بصور مناسبة لقواه وحقائقه وصفاته الراسخة وأعماله ،
ومن إقامة الدار التي انتقل منها إليها مدة إلى مساعدة الطالع الإلهي الأسمى الذي هو طالع
طالعه المولدى بعد زبوية أسمائية من سدة الامم العدل فتسبقه الرحمة وتناوله في الغاية
إن قدر له الواقى من هذه الأطوار أن يفتح له أبواب السماء بمفاتيح الأمر فيسوى الله له
هيكلًا روحانيًا نوريًا مناسبًا لحياته البهية النورية في دار البقاء لوجود الاعتدال المقتضى لدوام
الاتصال ، فلا يموت أبدا ولا تفرق أجزاؤه ، كما قال تعالى - لا يلقون فيها الموت إلا
الموتة الأولى - ومن جملة العودات قوله - فالتقمه الخوت وهو ملجم - .

(وأما أهل النار فآلهم إلى النعيم ولكن في النار إذا لا بد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب
أن تكون بردا وسلاما على من فيها ، بحكم الرحمة السابقة) على ما تقدم (وهذا نعيمهم فنيهم
أهل النار بعد استيفاء الحقوق نعيم خليل الله حين ألقى في النار ، فإنه عليه الصلاة والسلام تعذب
برؤيتها وبما تعود في علمه وتقرر من أنها صورة تؤلم من جاورها من الحيوان ، وما علم
مراد الله فيها ومنها في حقه) قبل الإلقاء عنده (فبعد وجود هذه الآلام وجد بردا وسلاما

(- وإليه يرجع الأمر كله -) وموت الإنسان بسبب رجوعه إلى الله تعالى فما فعل الله الإنسان إلا
بأحسن الأمور . ولما اتجه أن يقال إن هذا لا يصدق في حق أهل النار لأن النصوص تدل على تفرق
أجزائهم ، أجاب عنه بقوله (وأما أهل النار) بالي .

مع شهود الصورة الكونية في حقه وهي نار في عيون الناس ، فالشيء الواحد يتنوع في عيون الناظرين هكذا هو التجلي الإلهي ، وإن شئت قلت : إن الله تجل مثل هذا الأمر ، وإن شئت قلت : إن العالم في النظر إليه وفيه مثل الحق في التجلي ، فيتنوع في عين الناظر بحسب مزاج الناظر ، ويتنوع مزاج الناظر لتنوع التجلي ، وكل هذا سائق في الحقائق)
يعنى أن إبراهيم عليه السلام وجد النار بردا وسلاما مع شهود الصورة النارية ، فإنها لاو
في أعين الناظرين ، فإن الشيء الواحد يتنوع بحسب أحوال الناظرين ، وكذلك يكون
التجلي الإلهي أى يختلف باختلاف الناظرين .

فإن شئت قلت : إن الله تعالى تجل مثل هذا الأمر : أى تجل تجليا واحدا يتنوع بحسب
تنوع أحوال الناظر :

وإن شئت قلت : إن العالم في النظر إليه مثل الحق في التجلي ، أى العالم بفتح اللام في
نظر الناظرين إليه وفيه ، كالحق في تجليه يراه الناظر إليه بحسب مزاجه على صورة غير ما يراه
الآخر عليها ، كما أن المهرور يرى الهواء نارا والمبرود يراه زمهيرا ، وأما في حق التجلي الإلهي
فالمراد بمزاج الناظر حاله وهيأته الروحانية لا مزاجه الجسدى ، فإن لصاحب الكشف
أجزاء لا يختلف التجلي باختلافها ، وإن لمزاج البدن أيضا مدخلا في ذلك من وجه ، فتارة
يتنوع التجلي الواحد باختلاف حال الناظر ، وتارة يتنوع الناظر لقنوع التجلي على ما ذكر ،
إذ المظهر الذى غلب عليه أحكام الكثرة يتنوع التجلي الإلهي الواحد فيه بحسب أحواله
فينصغ التجلي بحكم المظهر ، وأما إذا كان الغالب على المظهر حكم الوحدة وهو قلب العبد
الكامل المجرد المنسلخ عن أحكام الكثرة فإنه يتنوع بحسب تنوع التجلي ، فإن هذا القلب
مع تقلب الحق في تجلياته والحق بقلب قلبه فإنه يقلب القلوب وكلا الأمرين سائق ، هذا
في الكامل وليس ذلك في غيره (فلو أن المقتول أو الميت أى ميت كان أو أى مقتول كان ،
إذا مات أو قتل لا يرجع إلى الله لم يقض الله بموت أحد ولا شرع قتله ، فالكل في قبضته
فلا فقدان في حقه ، فشرع القتل وحكم بالموت لعلمه بأن عبده لا يفوته فهو راجع إليه) يعنى
لولا أن العبد بعد موته كان باقيا على عبوديته ومربوبية لربه لم يحكم بموته وقتله ، فإن
ربوبيته موقوفة على مربوبية هذا العبد فلا يفوته ، ولا يقبل الانفكاك عنه أصلا بل دائما
في قبضة القابض الباطن ، فنقله من نشأة إلى نشأة أخرى ومن موطن إلى موطن هو به
أولى ، فهو يقبضه عن ظهور وتجل ويبسطه في نور وتجل آخر أهل وأجل ، كما قال لنبيه
عليه الصلاة والسلام - وللآخرة خير لك من الأولى - فهو معه أبنا كان (على أن في

مع إبراهيم أحد من الناس لجاز إحراجه مع كونه في حق إبراهيم بردا وسلاما ، فكان حال أهل النار
حال إبراهيم في أنه تعذب برؤيتها مع أنه لا يخلو في تلك الحالة عن الراحة الروحانية (مثل الحق في التجلي)
أى العالم يتنوع في مرآة وجود الحق كما يتنوع الحق في مرآة العالم اه بالى .

قوله - وإليه يرجع الأمر كله - أى فيه يقع التصرف وهو المتصرف ، لما خرج عنه شيء لم يكن حينه بل هو بته عين ذلك الشيء ، وهو الذى يعطيه الكشف فى قوله - وإليه يرجع الأمر كله -) اسم إن محذوف لدلالة لما خرج عنه شيء لم تكن عينه عليه أى فهو راجع إليه مع أن فى قوله - وإليه يرجع الأمر كله - إيذاناً بأن كل شيء عينه ، لأن لفظ الرجوع يدل على أنه الأصل الذى منه كل شيء بدا فيعيده ، فلا يقع التصرف إلا أنه فيه فهو المتصرف بإبدائه عن نفسه ورجع إليه ، فهو عين ذلك الشيء بتجليه فى صورته عينا وعلميا ووجودا ، فهو بته هى عين ذلك الشيء إذ الذى يعطيه الكشف هو أن الذات الأحادية تجلى فى صورة الأعيان ، وهى عين علمه بذاته ليست أمورا زائدة على الوجود لأنها صور معاوماته وشؤونه الدائمة منه بوجوده مع ثبوتها فى علمه ، وإليه عادت بقبضه إليه ، كما قال - ثم قبضناه إلينا قبضا سيرا - أى لم يلبث أن يبسط .

(فص حكمة غيبية فى كلمة أيوبية)

إنما خصت الكلمة الأيوبية بالحكمة الغيبية لكون أحواله عليه الصلاة والسلام بأسرها من ابتداء حاله وزمان ابتلائه وبعد كشف بلائه إلى انتهاء كلامه غيبية ، لأن الله تعالى أعطاه من الغيب بلا كسب مالم يعط أحدًا من المال والبنين والزرع والخول والعلم ، ثم ابتلاء من الغيب ببلايا فى نفسه وماله وأهله وولده ولم يبتل بمثلها أحدًا ، ورزقه الله صبرا جميلا وأفرا بلا شكوى إلى أحد فى مدة لم يرزق مثله أحدًا ، ولما بلغ الابتلاء غايته وتناهى الصبر نهايته ولم يجزح قط ولم يشك إلى أحد ، ولم يترك من أعماله وطاعته وأذكاره وأنواع شكره شيئا - نادى ربه - أنى مسنى الشيطان بنصب وعذاب - فكشف عنه ما به من ضرر ، ووهب له أهله - ومثلهم معهم رحمة - من عنده وخزائنه غيبية وأظهر له من غيب الأرض مغتسلا باردا وشرابا ، وكل ذلك كان من قوة إيمانه بالغيب ، وثقت بما ادخر الله له فى الغيب ، فكان أمره كله من الغيب .

اعلم أن سر الحياة سرى فى الماء فهو أصل العناصر والأركان ، ولذا جعل الله من الماء كل شيء حى وما ثم شيء إلا هو حى ، فإنه ما ثم من شيء إلا وهو يسبح بحمده ،

ولو قضى بلا رجوع لوقع موت المبدى بالحكمة مع أن وجوده راجع ومراعى عند الله ، وذلك مما عمل على الله .
- قوله (وهو أصل العناصر والأركان) الباقية ، فالحياة صفة من صفات الله حقيقة واحدة كآية شأنة على جميع الموجودات ، لكن تظهر فى بعضها فى المصوم والمخصوص وفى بعضها فى المخصوص ، وسر ما هو الهوية الإلهية الظاهرة بصورة الحيانية ، فأول ما ظهرت به الهوية الإلهية الحياة ، ولذلك تقدمت على باقى الصفات تقدماً ذاتياً ، وأول ما ظهرت به الحياة الماء ، لذلك كان أول كل شيء وأصله (ولذلك) أى لأجل سر بيان سر الحياة فى الماء (جعل الله من الماء كل شيء حى) كالحوانات فإنيما خلقت من نطفة الأمهات والآباء - وهى الماء ، وكانت نبات فإنيما لا تثبت إلا بالماء أى بال .

ولكن لا يفقه تسميته إلا بكشف الهى ، ولا يسمع إلا حى ، فكل هى حى ، فكل هى من الماء أصله) اعلم أن الحياة إذا تمثلت وتجمدت ظهرت بصورة الماء ، وكذلك العلم الذى هو الحياة الحقيقية ، وهو معنى قوله : سر الحياة مرى فى الماء : ولما كان أصل الكل الحياة والعلم والماء صورتها جعل أصل النار الماء ، فإن الحياة التى هى عين الذات الأحدية تمثلت بصورة الأرواح : ثم نزلت إلى صور الطبايع ، ثم تمثلت بصور العناصر ، فثبت أن من الماء الذى هو صورة الحياة كل شىء حى ، وأنه لا شىء إلا وهو حى كما ذكر ، فلا شىء إلا وأصله من الماء .

(ألا ترى العرش كيف كان على الماء لأنه منه تكون) المراد بالعرش العرش الجسمانى : أى الفلك الأطلس ، وإنما تكون من الماء لأن الله تعالى خلق أول ما خلق ذرة بيضاء فنظر إليها بعين الجلال فذابت حياة فصارت نصفها ماء ونصفها نارا فكان عرشه على ذلك الماء ، فالذرة هى العقل الأول الذى تكون منه جميع الأكوان ، والنظر إليه بعين الجلال احتجاب الحق تعالى بتعيينه ، فإن نظر الجمال تجلى الوجه الإلهى بنوره ، ونظر الجلال تستره بغيره ، وذوبانه تلاشيته بماهيته الإمكانية العذمية وتكون الأشياء منه فإنه كالحيرى لجميع الممكنات ، والنصف النارى تكون الأرواح منه بالتعينات النورية ، ألا ترى كيف سمى روح القدس عند اتصال موسى به نارا حيث قال - بورك من فى النار ومن حولها - وقال - آنس من جانب الطور نارا - والنصف المائى تكون الأجسام منه ، فإن الهوى البحر المسجور أى المملوء ، فإنها ماء كلها فكان العرش على ذلك الماء : ولما كان العقل الأول الذى هو أصل الكل عين الحياة ومثالها صبح أن أصل الكل الماء حتى الهوى والنار (فطنى عليه) أى ظهرت صورة العرش على ماء الهوى ، فإن كل ما طنى على ماء ظهر ، وطقن الماء تحته ، وكذا بطن الهوى بظهور صورة الأجسام فيها (فهو يحفظه من تحته) أى الهوى يحفظ الصورة العرشية من تحته (كما أن الإنسان خلقه الله عبدا فتكبر على ربه وعلا عليه ، فهو سبحانه مع هذا يحفظه من تحته بالنظر إلى علو هذا العبد الجاهل بنفسه) وفى نسخة : بربه وكلاهما يستقيم ، لأن الجاهل بنفسه جاهل بربه وبالعكس ، وإنما خلق الإنسان عبدا لأنه مقيد فى تعيينه ، وليس حقيقة العبد إلا صورة تعين الوجود للحق المتجلى فيه ، والمتعين لا بد أن يعلو المتعين به المستور فيه وإلا لانعدم ، إذ لا تحقق للمتعين بدون المتعين به ، فإنه بلا هو هالك ، فالحق يحفظ العبد من تحته (وهو قوله عليه الصلاة والسلام « لو دليت بحبل لمبط على الله » فأشار

(فهو يحفظه من تحته) أى الماء يحفظ العرش من تحته ، فإذا كان أصلا للعرش كان أصلا لكل

ما أحاط به العرش ، فكل شىء أصله الماء اه بالى .

إلى أن نسبة التحت إليه كما أن نسبة الفوق إليه في قوله - يخافون ربهم من فوقهم - وقوله - وهو القاهر فوق عباده - فله الفوق وله التحت ، ولهذا ما ظهرت الجهات الست إلا بالنسبة إلى الإنسان ، وهو على صورة الرحمن) لما كانت نسبة الفوق والتحت إليه سواء فحفظه لعبده من تحته لا ينافي فوقيته فإنه بإحاطته فوقه وتحتة ، وكونه على صورة الرحمن إحاطته بجميع الأسماء ، فإن الرحمن في جميع الجهات المتقابلة لاشتماله على جميع الأسماء المتقابلة ، وما في كماله نسبة زائدة كقوله - فبما رحمة من الله - (ولا مطعم إلا الله ، وقد قال في حق طائفة - ولو أنهم أقاموا التوراة - والإنجيل - ثم نكرو وعمم فقال - وما أنزل إليهم من ربهم - فدخل في قوله - وما أنزل إليهم من ربهم - كل حكم منزل على لسان رسول أو ملهم - لاكلوا من فوقهم - هو المطعم من الفوقية التي نسبت إليه - ومن تحت أرجلهم - وهو المطعم من التحتية التي نسبتها إلى نفسه على لسان رسوله المترجم عنه عليه الصلاة والسلام) هذا بيان الإحاطة وحفظه للعبد من جميع الجهات ، فإن الإحاطة والحفظ من الصفات الرحمانية ، ومن الحفظ الإطعام فإنه من الأمداد الرحمانية التي لو انقطعت لهلك للعبد ، وقد قال الله تعالى - لاكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم - أي لو أقاموا ما في الكتب الإلهية وهياؤا الاستعداد لأطعمناهم من جميع الجهات ، والتمتية التي نسبتها إلى نفسه على لسان رسوله وهو قوله ولو دلّيتم بحبل لحبط على الله فلو لم يكن العرش على الماء ما انحفظ وجوده فإنه بالحياة يتحفظ وجود الحى ، لا ترى الحى إذا مات الموت العرفى تنحل أجزاء نظامه وتندم قواه عن ذلك النظم الخاص) يعنى إذا هدم الحى الحياة التي الماء صورتها انحلت أجزاء نظامه ، وذلك لأن الحرارة الغريزية التي بها حياة الحى إنما تنحفظ بالرطوبة الغريزية ، فحياة الحرارة أيضا بالرطوبة وهى صورة الماء فيفقده وجود الموت الذى هو افتراق أجزاء الإنسان ، وهذا مقدمات مهددا لبيان حال أيوب عليه السلام ثم عدل إلى قوله (قال الله تعالى لأيوب - اركض برجلك هذا مغتسل بارد - يعنى لما كان عليه من إفراط حرارة الألم فسكنه ببرد الماء ، ولهذا كان الطب النقص من الزوائد ، والزيادة فى الناقص) يعنى طبه الله تعالى بنقص حرارة الألم وزيادة البرد والسلام منها ، فإن الآلام كانت نارا أوقدها الشيطان سبع سنين فى أعضاء أيوب عليه السلام ، فشفاه الله منها بهذا الطب الإلهى (والمقصود طلب الاعتدال ،

من حيث أنه مخلوق على الصورة ، وهو الجاهل بنفسه لأنه لو عرف نفسه عرف ربه ولو مره ما كبر وما اعتلى (على لسان رسول الله) ولم يوجد ذلك الحكم أصحاً أو إثباتاً فى التوراة والإنجيل ، ولأنه كان منهما كسائر الأحكام الموجودة ، ويدل عليه قوله (أو ملهم) من ربهم على قلوبهم والمقصود تعيم الحكم بما لا يدخل فيها (لاكلوا) من المعارف الإلهية وهى الأرزاق الروحية (- من جهة فوقهم -) المعنوية كما أكلوا الرزق الصورى بسبب المطر ٧ فعلى أى حال (وهو المطعم من الفوقية التي نسبت إليه) لاكلوا الرزق المعنوى (من تحت أرجلهم) بالسلوك والمجاهدات كما أكلوا الرزق الصورى من أنواع القواكه من الأرض التي تحت أرجلهم اه باله .

ولا سبيل إليه إلا أنه يقاربه) ولا سبيل إلى الاعتدال الحقيقي ، فإنه لا يوجد في هذا العالم كما بين في الحكمة إلا أن الاعتدال الإنساني يقاربه (وإنما قلنا ولا سبيل إليه أعنى الاعتدال من أجل أن الحقائق والشهود تعطى التكوين مع الإنفاس على الدوام ، ولا يكون التكوين إلا عن ميل يسمى في الطبيعة انحرافا أو تعفينا ، وفي الحق إرادة وهي ميل إلى المراد الخاص دون غيره ، والاعتدال يؤذن بالسواء في الجميع ، وهذا ليس بواقع) أى ولا سبيل إلى الاعتدال في عالم الكون والحضرة الأسمائية دون الذات الإلهية ، فإن التعين واللاتعين والجمع بين المتناهين والنسبة إلى الأسماء المتقابلة في الحضرة الأحادية سواء ، وأما في حضرة التكوين فلا ، فإن الشهود يحكم بالتكوين وتجديد الخلق مع الأنفاس دائما ، ولا يمكن التكوين إلا عند الانعدام ، وإلا لا يسمى تكوينا فإن تحصيل الحاصل محال أفيدوم الانعدام في الخلق وذلك عن ميل في الطبيعة يسمى انحرافا أو تعفينا ، والتجديد عن الحق وذلك عن ميل للحق يسمى في حقه إرادة وهي ميل إلى المراد الخاص ، والاعتدال يؤذن بالسواء ، وهذه ليس بواقع في الحضرتين المذكورتين وتنفرد به الذات الإلهية بالنسبة إلى الجمعية الواحدة دون الربوبية يعنى نسبة الذات إلى الصفات وهي نسبة الأحدية إلى الواحدة ، أما في نسبة الإلهية إلى الربوبية فلا بد من الميل دائما (فلهذا منعنا من حكم الاعتدال) أى في هذا العالم (وقد ورد في العلم الإلهي النبوي اتصاف الحق بالرضى والغضب وبالصفات) أى المتقابلة (والرضى مزيل للغضب والغضب مزيل للرضا عن المرضى عنه ، والاعتدال أن يتساوى الرضا والغضب ، فما غضب الغاضب على من غضب عليه وهو عنه راض ، فقد اتصف بأحد الحكيم في حقه وهو ميل ، وما رضى الحق عن رضى عنه وهو غاضب عليه فقد اتصف بأحد الحكيم في حقه وهو ميل) زوال الغضب عند اتصاف الحق بالرضا وزوال الرضا عند اتصافه بالغضب إنما هو بالنسبة إلى مغضوب عليه أو مرضى عنه معينين ، وأما بالنسبة إلى الغضب الكلى القهرى الجلالى ، والرضا الكلى اللطفى الجمالى ، فلا يزول انصافهما من حيث كونه لهما وربا مطلقا ، وكذلك من حيث غناه اللذائى فإنه من حيث كونه غنيا عن العالمين لا يتصف بشيء منهما ، فظهر أن الميل والانحراف ليس إلا من قبل القابل ، والربوبية المحضة المقيدة بمربوب معين لظهور حكم الرضا والغضب في القابل ، وعدم ظهوره في غير القابل ، وأما باعتبار حقيقى الرضا والغضب الكليين أحكامهما أبدا سرمدًا في المرضى عنهم والمغضوب عليهم من العالمين ، فهما ثابتان لله تعالى رب العالمين على السواء فلا يتصف بأحدهما بدون الآخر ، إلا أن حكم سبق الرحمة الغضب أمر ذاتى دائم لا يزال ولا يتغير (وإنما قلنا هذا من أجل من يرى أن أهل النار لا يزال غضب الله عليهم دائما أبدا في زعمه فما لم حكم الرضا من الله فصيح المقصود ، فإن كان كما قلنا مآل

أهل النار إلى إزالة الآلام وإن سكنوا النار فذلك رضى فزال الغضب لزوال الآلام ، إذ عين الألم عين الغضب إن فهمت) إنما قلنا إن الاتصاف بأحد الحكيم دون الآخر لأنه لم ير أن غضب الله على أهل النار لا يزول أبدا ولا يكون لهم حكم الرضا قط ، فإن كان كما زعموا فالمقصود حاصل ، وإن كان كما قلنا ما لم إلى زوال الآلام مع كونهم فى النار ، فذلك عين الرضا لزوال الغضب بزوال الألم (فمن غضب فقد تأذى فلا يسمى فى انتقام المغضوب عليه بإيلامه إلا ليجد الغاضب الراحة بذلك فينتقل الألم الذى كان عنده إلى المغضوب عليه ، والحق إذا أفردته عن العالم يتعالى علوا كبيرا عن هذه المصفة) على هذا الحد أى الألم ، وفى بعض النسخ : على هذا الحد ، من متن الكتاب .

(وإذا كان الحق هوية العالم فما ظهرت الأحكام كلها إلا فيه ومنه ، وهو قوله - وإليه يرجع الأمر كله - حقيقة وكشفا - فاعبده وتوكل عليه - حجابا وسترا ، فليس فى الإمكان أبدع من هذا العالم لأنه على صورة الرحمن أوجده الله : أى ظهر وجوده تعالى بظهور العلم كما ظهر الإنسان بوجود الصورة الطبيعية ، فنحن صورته الظاهرة وهويته روح هذه الصورة المدبرة لها ؛ فما كان التدبير إلا فيه كالم يكن إلا منه ، فهو الأول بالمعنى والآخر بالصورة ، وهو الظاهر بتغيير الأحكام والأحوال والباطن بالتدبير ، وهو بكل شئ عليم ، فهو على كل شئ شهيد ليعلم عن شهود لا عن فكر ، فكذلك علم الأذواق لا عن فكر وهو العلم الصحيح ، وما عداه فحدس وتخمين وليس بعلم أصلا) قد مر أن الحق عين كل شئ فإذا كان عين هوية العالم أى حقيقته فالأحكام الظاهرة فى العالم ليست إلا فى الله وهى من الله ، وهو معنى قوله - وإليه يرجع الأمر كله - حقيقة وكشفا فإنه تعالى باعتبار التجلى الدائق الغيبى يسمى هو ، وذلك التجلى هو الصورة بصور أعيان العالم ، فكان هوية العلم وهوية كل جزء حجابا وسترا ليشوكل عليه ، فإنه به موجود وهو الفاعل فيه لافعل للحجاب ، والحجاب الذى هو العبد صورة أنية ربه والرب هويته ، وهو معنى قوله : فليس فى الإمكان أبدع من هذا العالم ، لأن العبد صورة العالم والعالم صورة الرحمن ، ومعنى أوحده الله ،

(إذ عين الألم عين الغضب إن فهمت) تصريح منه بأن الوجوه المذكورة فى إثبات حكم الرضى والرحمة تدل على جواز وقوع ذلك الحكم لهم ، فلا يقطع أن يكون العذاب دائما لهم ، فتؤدى أدلته إلى التوقف فذهب التوقف فى مثل هذه المسألة كما بيناه من قبل اه بالى .

(فإذا كان الحق هوية العالم) أى إذا نظرت من حيث أسماؤه وصفاته كان رآة العالم (فإذا ظهرت الأحكام كلها إلا فيه ومنه) مع أنه تعالى منزّه عن الانفعال والتأثر بالأحكام ، كظهور أحكام الرأى فى المرأة . فإن صورة المألّم من المرأة لا تتألم بما يتألم الرأى أو نقول (إذا كان الحق هوية العالم) فى حق كل فرد من العالم هوية من الحق مختصة به ، يظهر جميع أحكامه وهويته المختصة به ، وهو الحق الخلق وهو العبد ، فالتألم هو الحق الخلق لا الحق الخالق ، فلا يستريح الحق الخالق باستراحة الخلق ولا يتألم بتألمه ، فهوية العالم هو الحق الخلق لا الحق الخالق ، فالإنسان من حيث تحققه بالصفات الإلهية من الحياة والقدرة وغيرها يقال له حق ،

ظهر بصورته ، وشبه ظهور وجوده تعالى بظهور العالم بظهور حقيقة الإنسان بوجود صورته الطبيعية أى بدنه ، ثم قال : فنحن ، أى نحن مع جميع العالم صورة الحق الظاهرة ، وهوية الحق هذه الصورة المدبرة لها ، والباقي ظاهرة مما ذكر :

(ثم كان لأبواب ذلك الماء شرابا بإزالة ألم العطش الذى هو من النصب ، والعذاب الذى به مسه الشيطان أى البعد عن الحقائق أن يدركها على ماهى عليه فيكون بإدراكها فى محل القرب ، فكل مشهود قريب من العين ولو كان بعيدا بالمسافة فإن البصر يتصل به من حيث شهود ، ولولا ذلك لم يشهده أو يتصل المشهود بالبصر كيف كان ، فهو قريب بين البصر والمبصر) سعى الشيطان شيطانا لبعده عن الحق والحقائق ، من شطن شطونا إذا بعد ، وقيل من شاط إذا نفر فهو فيعال أو فعلان بمعنى المبالغة أى البعيدة فى الغاية ، ولهذا أطلق الشيخ رضى الله عنه تسميته بالمصدر للمبالغة ، كقولهم : رجل عدل ، والمراد الذى هو فى غاية البعد عن إدراك الحقائق على ماهى عليه ، وإذا كان كذلك فهو فى غاية البعد عن الحق ، لأن المدرك للحقائق على ماهى عليه يكون بإدراكها فى محل القرب ، ألا ترى أن المشهود قريب من العين ولو كان بعيد المسافة ، لأن البصر يتصل به على مذهب خروج الشعاع ، أو يتصل المشهود بالبصر على مذهب الانطباع ، فإله ليس هذا موضع تحقيقه ، وكيف كان فالمشهود قريب بين البصر والمبصر ، وإنما كان الشيطان لا يدركها على ماهى عليه لكونه على صورة الانحراف العيني ، أى جبلت عينه على الانحراف والميل عن العالم العقلى إلى العالم السفلى ، ولهذا كان من الجن (ولهذا كنى أبواب فى المس فأضافه إلى الشيطان مع قرب المس ، فقال : البعيد منى قريب لحكمة فى) أى ولأن الشيطان بعيد عن محل القرب كنى فى المس : أى أوقعه على كناية المتكلم مضافا إلى الشيطان فقال - إني منى الشيطان بنصب وعذاب - أى خصنى البعيد بالمس الذى هو غاية القرب لحكمة فى بالضر الذى هو النصب والعذاب ، شكى إلى الله من غلبة حجابية تعينه وإلا لم يكن للانحراف فيه حكم ، فإن الشيطان الذى هو العين المنفردة بالانحراف والبعد ، إنما حكم على نفسه بالانحراف عن الاعتدال لاحتجابه بتعينه عليه ، فإن قرب البعيد منه إنما يكون لبعده ولهذا قال (وقد علمت أن القرب والبعد أمران إضافيان ، فهما نسبيان لا وجود لهما فى العين مع ثبوت أحكامهما فى البعيد والقريب) فإنهما مع كونهما معدومين فى الأعيان يحكمان على الموجودات العينية

ومن حيث إمكانه وتحققه بالصفات السكونية عبد وخلق ، والله من حيث تحققه بالصفات الالافية بشأنه حق ، ومن حيث وجوبه الذاتى خالق وموجد ، فقد جرى اصطلاحهم على ذلك اه بالى .
ولهذا أى ولأجل كون الشهود قربا للبصر وهو الحجاب الذى يحس عين قلبه ، فالشيطان يقرب منه بسبب هذا المعنى ، فطلب من الله إزالة الحجاب عنه خوفا عن تصرف الشيطان فيه اه بالى .
ولما ذكر أن البعد وقربه من أبواب حكما وأثر فيه كان علا لأن يقال البعد والقرب أمران اعتباريان لا وجود لهما فى الخارج ، فكيف يكون لما أثر وحكم فى الموجودات الخارجية ، دفع ذلك بقوله : وقد علمت أن القرب والبعد أمران إضافيان اه بالى .

بمعناهما، ألا ترى أن الشيطان في عين القرب لوجوده بالحق بعيد عن الله لانحرافه العيني،
 فقربه من أيوب نفس كونه بعيدا منحرفا عن الاعتدال، فحكم على أيوب في عين القرب
 منه بالبعد عن الحق والانحراف عن الاعتدال.

(واعلم أن سر الله في أيوب الذي جعله عبرة لنا وكتابا مسطورا حاليا نقرؤه هذه
 الأمة المحمدية لتعلم مافيه فتلحق بصاحبه تشريفا لها، فأثنى الله عليه أى على أيوب بالصبر
 مع دعائه في رفع الضر عنه، فعلمنا أن العبد إذا دعا الله في كشف الضر عنه لا يقدر في صبره
 وأنه صابر وأنه نعم العبد، كما قال - نعم العبد إنه أواب - أى رجاء إلى الله لا إلى
 الأسباب، والحق يفعل عند ذلك بالسبب لأن العبد يستند إليه، إذ الأسباب المزيلة لأمر ما
 كثيرة والمصيب واحد العين، فرجوع العبد إلى الواحد العين المزيل بالسبب ذلك الأمل أولى
 من الرجوع إلى سبب خاص ربما لا يوافق ذلك علم الله فيه، فيقول: إن الله لم يستجب لي،
 وهو مادعاه وإنما جنح إلى سبب خاص لم يقتضه الزمان ولا الوقت، فعمل أيوب بحكمة
 الله إذ كان نبيا لما علم أن الصبر الذي هو حبس النفس عن شكوى عند الطائفة (أى المتقدمين
 من الشرقيين من أهل التصوف القائلين بأن الصبر هو حبس النفس عن الشكوى مطلقا
) وليس ذلك بحمد الصبر عندنا، وإنما حده حبس النفس عن الشكوى لغير الله لا إلى الله،
 فحجب الطائفة نظرهم في أن الشاكي يقدر بالشكوى في الرضا بالقضاء وليس كذلك،
 فإن الرضا بالقضاء لا يقدر فيه الشكوى إلى الله ولا إلى غيره وإنما يقدر في الرضا بالمقضى
 ونحن ماخوطينا بالرضا بالمقضى والضر هو المقضى ما هو عين القضاء) إذ المقضى به أمر يقتضيه
 عين المقضى وحاله واستعداده، والقضاء حكم الله بذلك وهما متغايران فلا يلزم من الرضا بحكم الله
 الرضا بالمحكوم به، فإنه مقتضى حقيقة العبد المقضى عليه لا مقتضى حكم الله (وعلم أيوب
 أن في حبس النفس عن الشكوى إلى الله في رفع الضر مقاومة القهر الإلهي وهو جهل
 بالشخص إذا ابتلاه الله بما تتألم منه نفسه، فلا يدعو الله في إزالة ذلك الأمر المؤلم بل ينبغي
 له عند المحقق أن يتضرع ويسأل الله إزالة ذلك عنه، فإن ذلك إزالة عن جناب الله عند
 العارف صاحب الكشف، فإن الله قد وصف نفسه بأنه يؤذى فقال - إن الدين يؤذون
 الله ورسوله - وأى أذى أعظم من أن يبتليك الله ببلاء عند غفلتك عنه، أو عن مقام إلهي
 لاتعلمه، لترجع إليه بالشكوى فيرفع عنه فيصيح الانتقار الذي هو حقيقتك) باعتبار

وهو مادعاه : أى والمال أن العبد لم يدع فافتقر إلى الله وعلى نفسه وهو لا يشعر بذلك، وأساء
 الأدب اه بالى .

إذ المقضى هو المحكوم به والقضاء حكم الله، فظهر أن الصبر أحسن مطاقا من الرضا اه بالى .
 فإن الرسول وجه خاص من الوجوه الإلهية فمن يؤذيه فقد آذى الله، والله منزّه عن التألم، لكن
 لما كان غاية كراهة عنده وصف نفسه بما يتأذى به عبده اه بالى .
 لاسمه أنت أى إن إجلالك أعظم أذى لحق، فإنه يتأذى بما تتأذى به أى لا يرضى الحق أن تجأى عباده

التعین الذى أنت به عبد (فیر ترفع عن الحق الأذى لسؤالك إياه فى دفعه عنك إذ أنت صوره الظاهرة ، كما جاع بعض العارفين فبكى ، فقال له فى ذلك من لاذوق له فى هذا الفن معاتباً له ، فقال العارف : إنما جو عنى لأبكى ، يقول : إنما ابتلائى بالضر لأسأله فى رفعه عنى ، وذلك لا يقدح فى كوفى صابراً ، فعلمنا أن الصبر إنما هو حبس النفس عن الشكوى لغير الله ، وأغنى بالغير وجهها خاصاً من وجوه الله ، وقد عين الحق وجهها خاصاً من وجوه الله وهو المسمى وجه الهوية ، فيدعوه من ذلك الوجه فى رفع الضر عنه لامن الوجوه الأخر المسماة أسباباً ، وليست إلا هو من حيث تفصيل الأمر فى نفسه) قد مر أن الله تعالى فى كل تعين وجهها خاصاً ، فالهوية المتعينة بذلك التعین هى السبب ، وغير العارف إنما يتوجه إلى حجابية التعین لاحتجابه ويدعو له لدفع الضر ، وكل متعین وجه من وجوه الله وسبب من الأسباب ، وهو وإن كان حقاً لكنه من حيث تعينه وجه وسبب وغير ، لأنه أعرض فى التوجه إليه عن الوجوه الأخر ، وقد يكون رافع الضر من حملتها ، فالذى يوجه إليه ليس إلا هو من حيث التفصيل لأنه من حيث أحدية الجمع هو هو ، فهو لا هو من حيث الخصوصية ، فالأواب هو الرجاء إلى الهوية الإلهية المطلقة الجامعة المحيطة بجميع الهويات المتعينة ، فلا يوجه وجهه إلا إلى السيد الصمد المطلق الذى تتوجه الوجوه كلها واستندت الأسباب جميعاً إليه ، ولا يتقيد بوجه خاص فقد لا يحيلك فيه لعلمه أن ما تسأله فى وجه آخر ، إذا سألت حضرة جمع جميع الوجوه ووجهت وجهك نحو الأحده الصمد والوجه المطلق فقد أصبت .

(فالعارف لا يحجبه سؤاله هوية الحق فى رفع الضر عنه من أن تكون جميع الأسباب عينه من حيثية خاصة ، هذا لا يلزم طريقته إلا الأدباء من عباد الله الأمناء على أسرار الله ، فإن الله أمناء لا يعرفهم إلا الله ، ويعرف بعضهم بعضاً ، وقد نصحنك فاعمل ، وإياه سبحانه فاسأل) الهوية الحقيقية التى سألتها العارف هى التى عينها السامع بالخصوصية الإلهية ، ولا محتجب العارف بسؤال الخصوصية الإلهية من أن تكون هى جميع الأسباب وجميع الأسباب عينها ، ولا يلزم طريقة الخصوصية الإلهية إلا الأدباء من عباد الله الأمناء على أسرار الله ،

فكانت غفلك سبباً لا ابتلاك باشتغالك بغير الله ، الفلة فى الحقيقة إعراف من الحق ، يقول الله : يا عبادى إن رضىم بيلائى فقد رضىم بفتلكم عنى ، وإن شكيتم إلى من ضرى فقد شكيت إليكم من غفلكم ، اه بالى فإذا سأل غير العارف فى رفع ضره عنه فقد سأل من الحق المتعین بذلك الوجه الخاير من وجوه الله فسأله إنما يكون هوية الحق ، لكن سؤاله يحجبه عن أن تكون جميع الأسباب عينه من حيثية خاصة ، بخلاف العارف فإنه وإن كان سؤاله عما سأله غير العارف ، لكن لا يحجبه سؤاله من أن يكون جميع الأسباب عينه ، فسؤال العارف عين سؤال وجه الهوية الخاصة سؤال عن وجه الهوية المطلقة التى تحجم جميع لوجوه وهو الاسم لله ، ولا كذلك غير العارف لاحتجابه عن العيلة ، كان سؤاله من الذين لا عن الله اه بالى .

فعليك بالسؤال من ذلك الوجه في كل قليل وكثير وبالجزم بالإجابة إيماناً وتصديقاً، فإن الله يقول - ادعوني أستجب لكم - ومنه التوفيق .

(فص حكمة جلالية في كلمة يحياوية)

إنما خصت الكلمة الحيوية بالحكمة الجلالية ، لأن الغالب على حاله أحكام الجلال من القبض والخشية والحزن والبكاء والجد والجهد في العمل ، والهيبة والرقّة والخشوع في القلب ، فشر به من حضرة ذي الجلال فكان دائماً تحت القهر ، وقد خدت الدموع في خده أخايد من كثرة البكاء ، وكان لا يضحك إلا ما شاء الله ، وكل ذلك من مقتضيات حضرة الجلال والقيام بحقها ، وذلك قتل في سبيل الله ، وقتل في دمه سبعون ألفاً حتى سكن دمه من فوراه .

(هذه حكمة الأولية في الأسماء ، فإن الله سماه يحيى أى يحيى به ذكر زكريا) الأولية : صفة لشيء يكون بها أولاً ، والأولية في الأسماء أن يكون أول اسم سمي به لقوله (- ولم يجعل له من قبل سمياً -) وقد جمع الله فيه بين العلمية والوصفية على خلاف العادة ، لأنه لما طلب زكريا من ربه وارثاً يرث النبوة والعلم منه ويحيى به ذكره أجاب دعاءه بخرق العادة إذ وهبه بين شيخ وعجوز خاص ، وسماه يحيى جمعاً بين الوضع والمفهوم وهو أن يحيى به ذكره من باب الإشارة ولسانها تنمّة في تسميته لخرق العادة بوجوده لأحد قبله بين التسمية والإشارة إلى الوصف ، عناية من الله بزكريا اختصاصاً وإلهياً وتشريفاً ، كما ذكر في قوله (فجمع بين حصول الصفة التي فيمن غبر) أى مضى (بمن ترك ولداً يحيى ذكره وبين اسمه بذلك فسماه يحيى فكان اسمه يحيى كالعالم الدوق ، فإن آدم عليه السلام حيى ذكره بشيث ، ونوحاً حيى ذكره بسام ، وكذلك الأنبياء عليهم السلام ، ولكن ما جمع الله لأحد قبل يحيى بين الاسم العلم منه) أى صادراً من عنده ومن أمره في قوله - نبشرك بغلام اسمه يحيى - (وبين الصفة إلا لزكريا عناية منه إذ قال هب لي من لدنك ولياً - فقدم الحق على ذكر ولده كما قدمت آسية ذكر الجار على الدار في قولها - عندك بيتا في الجنة - فأكرمه الله بأن قضى حاجته وسماه بصفته حتى يكون اسمه تذكاراً لما طلب منه نبيه زكريا ، لأنه أثر بقاء ذكر الله في عقبه إذ الوالد سر أبيه فقال - يرثني ويرث من آل يعقوب - وليس ثم موروث في حق هؤلاء إلا مقاماً ذكر الله والدعوة إليه) كان زكريا عليه السلام مظهر الرحمة والكمال ، وله حظ وافر من الجمال والأنس والجلال والقهر والهيبة ، لكنه قد غلبت على باطنه حالة الدعاء والسؤال والخوف من أولياء السوء ، والهم من ضيقه ما قام به من ذكر الله والدعوة بعده ، ولم يكن له ولي يخلفه ويقوم بأمر النبوة ، وقد أشرب باطنه

حال مريم وكونها متبذلة منقطعة إلى الله حصورا ، وكانت آيته عند البشارة بالولد الصمت والذكر والخسة في اللسان من غير ذكر الله . جاء يحيى على صورة باطنه من غلبة أحكام الجلال على أحكام الجمال ، حصورا مداوما على الذكر والخسة فإن الولد سر أبيه ، وقد حكم حاله على حاله حتى تحكمت عليه الأعداء بحكم القهر والجلال ، حتى تحكمت على يحيى عليه السلام (ثم إنه تعالى بشره بما قدمه من سلامه عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حيا ، فجاء بصفة الحياة وهى اسمه ، وأعلمه بسلامه عليه وكلامه صدقه فهو مقطوع به وإن كان قول الروح - والسلام على يوم ولدت ويوم أموت ويوم أبعث حيا - أكمل في الاتحاد والاعتقاد وأرفع للأويلات) يعنى أن الله بشر بما قدمه على إقراره من سلامه عليه ، ووصفه بالحياة التى هى صورته الذاتية واسمه الذى يميزه به عن غيره ، وأعلمه بنفسه بالسلام عليه فكان وصفه إياه بذلك أكمل من حيث أن كلامه صدق مقطوع به عن الكل من أهل الحجاب والكشف ، وإن كان قول عيسى عليه السلام - والسلام على - أكمل من حيث الاتحاد ، فإن الله هو المسلم على نفسه من حيث تعينه في المادة العيسوية ، وبدل على كماله تمكنه عيسى من شهود هذه الأحدية ، وأما سلام الله على يحيى من حيث أن الله هوية لاني مادة يحيى من حيث هويته المطلقة ، فهو أتم وأكمل في الاعتقاد بالنسبة إلى شهود أهل الحجاب ، وأما بالنسبة إلى شهود أهل اللوق فالاتحاد من قبل الحق من كونه تعالى مسلما على نفسه في مادة يحيوية من حيث كونه ربه وكبلا له في التسليم عليه أتم وأهم ، ولكن لا يدل على تمكن يحيى من شهود هذه الأحدية إلا أنه أرفع للالتباس الذى عند الجاهل المحجوب (فإن الذى انخرفت فيه العادة في حق عيسى إنما هو للنطق ، فقد تمكن عقله وتكامل في ذلك الزمان الذى أنطقه الله فيه ، ولا يلزم التمكن من النطق على أى حالة كان الصدق فيما به نطق بخلافه المشهود له كيحيى ، فسلام الحق على يحيى من هذا الوجه أرفع

(أكل في الاتحاد) أى هذا القول أكل في الدلالة على اتحاد عيسى مع الحق ، فإذا كان قول الحق صدقا مقطوعا به فهذا : أى قول الحق في حق يحيى أكل في الاتحاد ، أى في الدلالة على اتحاد الحق مع يحيى وأكل في الاعتقاد في عدم الاحتمال على خلافه ، إذ شهادة الحق على سلامه على العبد أقوى من شهادة العبد على سلامه على نفسه وأرفع للأويلات بخلاف قول عيسى ، فإنه يزول بأن لسانه لسان الحق وبه لطق وشهد على سلامه على نفسه فشهادته على نفسه شهادة الحق عليه وكلامه صدق ، فاحتاج قول الروح في رفع الالتباس إلى التأويل ، والقصود أن نرس سلامه على عيسى مثل تنصيص سلامه على يحيى ، كتلافة آدم بالنسبة إلى خلافة داود في التنصيص كما مر بياله اه بالي .

خاص الملقى ثم أنه تعالى بشريحيى بما قدمه بشي . قدمه ذلك الذي . وفضله على سائر الأنبياء ، وذلك الذي سلام عليه في المواطن الثلاثة تفصيلا ، فإنه لم يقع إلى نبي من الأنبياء ومن في قوله من سلامه بيانية - يوم ولد - من رحم أمه أو أم الطبيعة - ويوم يموت - بالموت الطبعي أو الإرادي - ويوم يبعث حيا - يوم القيامة أو بالبقاء بعد الفناء ، وإذا كان في هذه الرتبة به ذكر ذكرها فجاء صفة الحياة فيها ، وهو مأخذ منها اسمه الدال على حياة ذكر ذكرها وأعلمه بسلامه وكلامه صدق فهو مقطوع به اه جاي .

للالتهام الواقع في العناية الإلهية من سلام عيسى على نفسه وإن كالتق قرائن الأحوال تدل على قربته من الله في ذلك وصدقه ، إذ لطق في معرض الدلالة على براءة أمه في المهد فهو أحد الشاهدين ، والشاهد الآخر هز الجزع اليابس فسقط رطباً جنياً من غير فعل ولا تذكير ، كما ولدت مريم عيسى من غير فعل ولا ذكر ولا جماع عرفي معتاد ، ولوقال نبي آتني ومعجزتي أن ينطق هذا الحائط فنطق الحائط وقال في نطقه : تكذب ما أنت رسول الله لصحت الآية وثبت بها أنه رسول الله ولم يلتفت إلى مانطق به ، فلما دخل على هذا الاحتمال (أي عند المحجوب الجاهل) في كلام عيسى بإشارة أمه إليه وهو في المهد كان سلام الله على يحيى أرفع من هذا الوجه (يعني مجرد نطق عيسى بإشارة أمه إليه عند سؤال الأخبار مريم بقولهم - لقد جئت شيئاً فريباً - وقولهم - ما كاف أبوك امرأ سوء وما كانت أمك بغياً - كاف في صحة مدعى مريم وبراءتها بما توهمت اليهود في حقها ، إذ برأها الله بما قالوا بنطقه في المهد لكن تطرق فيما نطق به مثل ما مثل به عند الجاهل في نطق الحائط كان سلام الله على يحيى أرفع من هذا الوجه (فوضع الدلالة أنه عبد الله من أجل ما قيل فيه إنه ابن الله ، وفرغت الدلالة بمجرد النطق وأنه عبد الله عند الطائفة الأخرى القائمة بالنبوة ، وبقي ما زاد في حكم الاحتمال في النظر العقلي حتى ظهر في المستقبل صدقه في جميع ما أخبر به في المهد فتحقق ما أشرنا إليه) فرغت الدلالة أي تمت وصحت ، والمراد بالنظر العقلي للنظر العرفي العادي الحجابي ، لأن العقل الصريح المجرد لما شاهد صحة بعض كلامه في قوله - إني عبد الله - حكم بصحة جميع مانطق به لأن قرائن الأحوال عند أهل الذوق والعقل الخالص عن الوهم والعادة دلائل شاهدة كيف نطق ، ومجرد نطقه دليل على براءة أمه صادق في شهادته ، فحال أنه لا يدل على صدق نفسه ، ولو تطرق احتمال الكذب في البعض لتطرق في سائر الأبعاد ، صدقه في موضع الدلالة يقتضي صدقه في البواق ، وكذلك سقوط الرطب الجنى من الجزع اليابس بإخباره في نطق أمه قبل تسليمه على نفسه يحكم بكونه روحاً مقدساً مؤيداً بالنور ، فكيف لا يصدق في تسليمه على نفسه ، وكفى بكلامه في المهد مع كونه كلاماً منتظماً مفتتحة دعوياً عبودية الله ، ومختمة تسليمه على نفسه من قبل الله دليلاً على صدقه بإخباراته وارتفاع اللبس عنها عند العقول السليمة ، فظهر أنه ليس عند أهل التحقيق لبس واحتمال ، وأما العقول المحجوبة المشوبة بالوهم فلا اعتبار بنظرها ؛

(في العناية الإلهية به) أي يحيى والعناية هي سلام الحق عليه ، بخلاف سلام عيسى لنفسه لأنه أحد الشاهدين في براءة أمه لا يدخل الاحتمال من هذا الوجه أصلاً ، لكنه ليس كذلك في حق نفسه لدخول الاحتمال الوهمي في حق نفسه ، فكان كلام عيسى في حق أمه أرفع للالتباس ، وفي حق نفسه رافع للالتباس فلا يساوى كلامه مع كلام الحق في رفع الالتباس بوجود هذه القرائن من غير خلل ولا تذكير فكأن حال الشاهد حال المهود له اه باله .

(فصل حكمة المالكية في كلمة زكرياوية)

إنما خصت الكلمة الزكرياوية بالحكمة المالكية ، لأن الغالب على حاله حكم الاسم المالك ، والمليك هو الشديد ، وقد خصه الله بالشدة وأيده بالقوة حتى سرت في همته وتوجهه وأثمرت إجابة رعاية ، وأثرت في زوجه حيث قال تعالى - وأصلحنا له زوجه - ولولا إمداد الله لإياه بقوة ربانية وتخصيصه بمعونة ملكوتية ماصلحت زوجه بعد الكبر وسن اليأس مع كونها عاقرا في شبابها للحمل والولادة ، وما ظهرت إلا بالتصرفات الإلهية المالكية ، ولهذا كان يشدد على نفسه في الاجتهاد ، وظهرت عليه آثار الشدة والقهر حتى نشر بالمتشار وقد نصفين ، فلم يدع الله في رفعه مع كونه مستجاب الدعوة ليكون مشهده شدة المالك وشهود أحذية المتصرف والمتصرف فيه ، ولما شاهد من عينه الثابتة أن تجل القهر والشدة محيط به فاستسلم وسلم وجهه للمتصرف ، وحيث كان تحت قهر المالك وشدته سهل عليه تحمل الشدة لانصافه بها ، فظهرت رحمة اللطف الكامن في ضمن القهر الظاهر في صورة الظلم ، فانعكست من نفسه أنوار القهر ونيرانه على أعدائه فقهرهم ودمرهم قهرا تاما ، ونعمده الله برحمته .

(واعلم أن رحمة الله وسعت كل شيء وجودا وحكما ، وأن وجود الغضب من رحمة الله بالغضب فسبقت رحمته غضبه ، أي سبقت نسبة الرحمة إليه نسبة الغضب إليه) لأن الرحمة له ذاتية لكونه مجوذا بالذات فياضا بالوجود من خزانة الرحمة ، والوجود والوجود أول فيض الرحمة العامة التي وسعت كل شيء ، وأما الغضب فليس بذاتي للحق بل هو حكم عدى ناشئ من عدم قابلية بعض الأشياء لكمال ظهور آثار الوجود وأحكامه فيه ، فافتضى عدم قابليته للرحمة عدم ظهور حكم الرحمة دنيا وآخرة ، فسمى عدم فيضان الرحمة عليه لعدم قابليته غضبا بالنسبة إليه من قبل الراحم وشقاوة وشر وأمثال هذه الألفاظ ، فظهر أن نسبة الرحمة إليه سبقت نسبة الغضب إليه ، وما هي إلا عدم قابلية المحل لكمال الرحمة ، ولكمال شهود النبي عليه الصلاة والسلام حقيقة الأمرين ، أو ما إليهما بقوله : اللهم إن الخير كله بيدك والشر ليس إليك ، لأنه أمر عدى لا يحتاج إلى الفاعل وسببه عدم قابلية المحل للخير ، والشر هو العدم المحض فلا حقيقة له حتى تتعلق به الرحمة ، بل حيث لم توجد الرحمة الفائضة بالتجل

(عمت رحمة كل عين) جواب لما ، وقوله لذلك يتعلق بامت ، وإنما عمت رحمة كل عين من أجل ذلك الطلب فإنه أي كل عين أو الله برحمته أي رحمة الله الرحمة بها : أي رحم الحق كل عين بها قبل العين أو الله وعينه : أي طلب كل عين من الله وجود عينه الخارجى فأوجدما في الخارج بعد حصوله قبول الطلب ،

الفائض على بعض الأعيان لم يكن لها قابلية نور الوجود إلا نسباً عدمية أو أهداماً نسبية ، كالجهل والفقر والمرض والألم والموت وأمثالها سميت غرضياً ، وذلك لكمالبيعة الرحمة وعمومها كل شيء ، وسعت هذه الأعدام النسبية أو اللبس العدمية لشأبة الوجود فيها ، فصار الغضب مرحوماً وإلا لم يوجد :

(ولما كان لكل عين وجود يطلبه من الله لذلك عمت رحمته كل عين ، فإنه برحمته التي رحم بها قبل رغبته في وجود عينه فأوجدها ، فلذلك قلنا إن رحمة الله وسعت كل شيء وجوداً وحكماً) لذلك إشارة إلى الطلب ، وعت جواب لما ، وقوله فإنه تعليل لعدم الرحمة ، وقوله قبل رغبته : خبر إن ، أي فإن الله برحمته التي رحم الشيء بها سابق رغبته في وجود عينه أي طلبه ، فأوجدها أي الرغبة أولاً وهي الاستعداد فلذلك أي فلسبق الرحمة الاستعداد ، قلنا وسعت رحمته كل شيء وجوداً وحكماً ، حيث جعله برحمته الذاتية فطلبت مشيئته الوجود فأوجده ، أي ولما كانت الأعيان الثابتة في ثبوتها العلمي معدومة العين في نفسها ، طالبة للوجود من الله رغبة في وجودها العيني ، عمت رحمته الذاتية كل عين بأن أعطتها قابلية التجلي الوجودي ، فتلك القابلية والاستعداد الذاتي لقبول الوجود رغبته في الوجود العيني ، وأول أثر الرحمة الذاتية فيها تلك الصلاحية لقبول الوجود المسماة استعداداً ، فإنه تعالى رحمها قبل استعدادها للوجود بوجود الاستعداد من الفيض الأقدس ، أي التجلي للذاتي العيني الواقع في الغيب ، وذلك الاستعداد رحمة الله عليها إذ لا وجود لها تقدم بذلك الطلب الاستعدادي ، وسؤال الرحمة في الغيب أوجدها في الأعيان بالوجود العيني فلذلك رحمة عليها وجوداً ، وهو معنى قوله - وآتاكم من كل ما سألتموه - أي بلسان الاستعداد في الغيب (والأسماء الإلهية من الأشياء ، وهي ترجع إلى عين واحدة ، فأول ما وسعته رحمته أزلاً شئنيته تلك العين الموجدة للرحمة بالرحمة ، فأول شيء وسعته الرحمة نفسها ، ثم الشبهة المشار إليها ، ثم شبهة كل موجود يوجد إلى ما لا يتناهى دنيا وآخره عرضاً

أو بعد قبول الحق طلبه ، قوله (برحمته) يتعلق بقيل بكسر الباء ، ويموز أن يكون قبل جواب لما ، والجملة اعتراضية أي لما طلب قبل طلبه فأوجدها ، أو مناه فإن الله تحقق برحمته التي رحم بها أي أوجد بها كل عين في علمه الأزلي قبل طلب كل عين وجوده الخارجي ، فالرحمة صفة أزلية للعق ، وذات الحق سابعة على كل عين وكفا لوازمه من صفاته - قل ادعوا الله - فكل عين مع لوازمه من رحمة الرحمن ، بل الأسماء الإلهية كلها ونفس الرحمة رحمة من الاسم للرحمن فعموم الرحمة من أجل المعلومات ، وما ذكره الشيخ في إثباته تنبيهات ، وعلى أي حال فالمقصود أن الطالب هو العين ، والمطلوب هو الوجود والطلب وقبوله تعالى كل ذلك من رحمة الله وإليه أشار بقوله : فلذلك قلنا اه بالي .

(تلك العين الموجدة) في الخارج للرحمة علة غائية للإيجاد بالرحمة أي بسبب الرحمة ، وهي الحقيقة المحمدية التي هي عين الرحمة أوجدها الله بالرحمة ، فالرحمة شيء من حيث نفسها صفة ذاتية للعق ، ومن حيث شئنيته حقيقة عدية مظهر للاسم الرحمن ، وشبهة الشيء بتعين الشيء وعتاز عن غيره ، وهي من لوازم الوجود اه بالي .

وجوهرها ، مركبا وبسيطاً) لما تبين أن رحمته وسعته كل شيء قال : إن الأسماء الإلهية من الأشياء فيجب أن تكون مرحومة ، فإن حقائقها التي تتميز بها عن الذات وينفصل كل منها عن الآخر أشياء غير الذات ، فلها أعيان ترجع إلى عين واحدة هي حقيقة اسم الرحمن ، فأول ما وسعته رحمة الله شيثته تلك العين ، وتلك العين حقيقة الرحمة الانتشارية التي تفيض منها الرحمة الأسماوية فتلك العين مرحومة بالرحمة فأول شيء وسعته الرحمة الذاتية التي جعلتها شيثا راحة بالرحمة الأسماوية ، كل شيء فهي الرحمة بالرحمة ، فأول شيء وسعته الرحمة الذاتية تنفس الرحمة الأسماوية الشيثية المشار إليها ، أي العين الواحدة التي هي جميع الأعيان وأصلها ، فعنت الرحمة المتعلقة بهذه العين جميع الأعيان الثابتة في العلم الأزلي وهي الشيثيات الثابتة في الشيثية الأولى ، فنفصلت العين الواحدة إلى الأعيان السكونية وهو معنى قوله شيثية كل موجود أي عينه لا وجوده على الترتيب إلى ما لا يتناهى وجودها في الخارج ، فظهرت النسب الإلهية في النسبة الأولى الرحمانية وهي الأسماء الإلهية في ضمن اسم الرحمن ، وليست إلا نسب الذات إلى الأعيان فتدققت حقائق الأسماء فذهب كل اسم يحظ من الرحمة حتى تحققت حقيقته ، ثم أثرت الأسماء الإلهية في إيجاد أعيان الأكوان فتنبسط آثار الرحمة في هرضة الإمكان ، فتوجد الأعيان الممكنة على الترتيب وأحوالها جواهر بسيطة مركبة وإعراضها في الدنيا والآخرة ، فوجود الرحمة الغيبية في الحقائق الإلهية الأعيان العلمية التي هي تعينات وشئون في الوجود الواحد الحق ، إنما هو من الرحمة الذاتية اليهودية التي هي عين الذات ، ووجوده الأشياء أي كونها حقائقها بالرحمة الرحمانية الإلهية الأسماوية والله أعلم (ولا يعتبر فيها حصول غرض ولا ملاءمة طبع ، بل الملائم وغير الملائم كله وسعته الرحمة الإلهية وجوداً ، وقد ذكرنا في الفتوحات المسكية أن الأثر لا يكون إلا للمعدوم لا للموجود ، وإن كان للموجود فيحكم المعدوم ، وهو علم غريب ومسألة نادرة لا يعلم تحقيقها إلا أصحاب الأوهام فذلك بالذوق عندهم ، وأما من لا يؤثر الوهم فيه فهو بعيد عن هذه المسألة) أي لا يعتبر في تعلق الرحمة بالأشياء حصول غرض ولا ملاءمة طبع ، فإن الرحمة وسعت كل شيء فأوجدته سواء كان ملائماً له أو غير ملائم ، ثم ذكر أن الأعيان الثابتة المعدومة في أنفسها هي المؤثرة في الوجود الواحد الحق المنبسط عليها بالتعين والتقييد والتكليف والتسمية بحسب خصوصياتها حتى تظهر الأسماء الإلهية والنسب الزمانية ، ثم النسب الإلهية هي من حيث خصوصياتها معدومة الأعيان لا تحقق لها ، فإن حقيقتها لا تعقل إلا بين أمرين ، والموجود

(أن الأثر لا يكون إلا للمعدوم) في الخارج مع كونه موجوداً في الباطن لا للموجود الخارجي ، فالرحمة وإن كانت لا عين لها في الخارج لكن لها أثر في كل ماله وجود في الخارج ، ولا يعلم تحقيقها إلا أصحاب الأوهام لغارة إلى أن المسألة نادرة ، وأصحاب الأوهام نادرة لأنهم يفوتون أن الأمور المعدومة تؤثر في وجودهم ، فن لاوم له لا ذوقه بأن الأثر للمعدوم لا للموجود ، لأن الأمور المعدومة المؤثرة لا تدرك إلا بالوهم اه باله .

ههنا أحد طرفيها وهو الحق ، ولا مؤثر في وجود الأشياء إلا هي ، فالأثار كلها إن كانت من الأسماء الإلهية فهي من النسب العدمية ، وإن كانت من الذات المعينة بها فن الوجود باعتبار هذه النسب العدمية الأعيان وحكم تعييناتها واقتضاء تلك التعيينان المخصصة ، وإن كانت من الأعيان الثابتة في الوجود الحق فالأثر للمعدم والعين وكذلك في الأكوان ، فإن كل أثر يظهر من موجود فإنه لا ينسب إلى وجوده من حيث هو وجود بل إلى عينه العدمية أو إلى وجوده المتعين بتلك النسب العدمية ، وهذا علم غريب في غاية الغرابة ومسألة نادرة في غاية الندرة ، إذ لا يعقل أن العدم يؤثر في الوجود أى المعلوم من حيث كونه معلوما يؤثر في الشيء المعلوم فيوجوده ، ولهذا قال : لا يعلم تحقيقها إلا أصحاب الأوهام : أى الذين يؤثر الأشياء بالوهم فيوجودونها ، فإنهم يعلمون ذلك علم ذوق لامن يؤثر الوهم فيه ، أى من لا يؤثر وهم الموجود فيه في الأشياء ، أو من يتأثر من الوهم فهو بعيد من ذوق هذه المسألة ، وتحقيق ذلك أن الوجود المضاف إلى الأشياء أمر خيالى لا حقيقة له في عينه كما مر في مسألة الظل ، وليس الوجود الحقيقي إلا حقيقة الحق ، فالوجود المعين الذى نسميه الوجود الإضافى وهو المقيد بتعين ما هو ذلك الوجود القائم بنفسه مع أمر عدى يمنعه عن كماله الإطلاقي ويحصره في القيد الخلقى فنسميه وجودا خاصا وليس إلا ظهور الوجود الحق في صورة أمر عدى إمكاني ، فالظهور هو نفس تقيده الأمر العدى الإمكاني الذى يحكم عليه بالحدوث والاحداث في الحقيقة إلا التعيين الذى ينقص الوجود عن كماله والحقيقة بحالها على قدمها الأزل فهذا سر تأثير المعلوم ولا تأثير في الحقيقة إلا لشوب العدم والحدوث بالوجود الحق والعدم في الظل الخيالى :

(فرحة الله في الأكوان سارية وفي الذوات وفي الأعيان جارية
مكانة الرحمة المثلئ إذا علمت من الشهود مع الأفكار عالية)
المسكانة المرتبة الرفيعة والمنزلة العلية ، والمثلئ : تأنيث الأمثل : معنى الأفضل ، قال تعالى - ويذهب بطريقكم المثلئ - أى منزلة الرحمة التى هى أفضل أنواعها ، إذا علمت من طريق الشهود كانت تعلو الأفكار ، أى أجل وأعلى من أن تعلم بطريق الفكر .
(فكل من ذكرته الرحمة فقد سعد وما ثم إلا ما ذكرته الرحمة ، وذكر الرحمة الأشياء عين لإيجادها إياها فكل موجود مرحوم ، ولا تحجب يا ولي عن إدراك ما قلناه بما تراه من

لما قسم الأشياء إلى الموجود والمعدم وعبر عنها بالأكوان والذوات وأدرج شمول الرحمة على كلها في البيت الأول ، وقسم العلم إلى الشهودى والفكرى وأدرج وسعة الرحمة العلمى فيهما في البيت الثانى ، فوسمت الرحمة كل شيء وجودا وحكما وعدا وهو المطلوب اه بالى .
ولهذا أى ولتكون الرحمة ناطرة في عين ثبوت كل موجود ، رأت الحق المخلوق الخ فرحته بنفسها ، أى رحمت الرحمة الحق المخلوق بنفس الرحمة بالإيجاد ، أى بإيجاد نفسها فأوجدت الرحمة نفسها بالرحمة ، ثم أوجدت الحق المخلوق اه بالى .

أصحاب البلاء ، وما تؤمن به من آلام الآخرة التي لا تفتر عنهم قامت به ، وأعلم أولاً أن الرحمة إنما هي في الإيجاد عامة ، فبالرحمة بالآلام أوجد الآلام ، ثم إن الرحمة لها أثر بوجهين أثر بالذات وهو إيجادها كل عين موجودة ، ولا تنظر إلى غرض ولا إلى عدم غرض ، ولا إلى إلام ولا إلى غير إلام ، فلأنها ناظرة في عين كل موجود قبل وجوده بل تنظره في عين ثبوته ولهذا رأيت الحق المخلوق في الاعتقادات عيناً ثابتة في العيون الثابتة ، فرحمته بنفسها بالإيجاد ، ولذلك قلنا : إن الحق المخلوق في الاعتقادات أول شيء مرحوم بعد رحمته بنفسها في تعلقها بإيجاد المرحومين ، ولما أثر آخر بالسؤال . فيسأل المحجوبون الحق أن يرحمهم في اعتقادهم ، وأهل الكشف يسألون رحمة الله أن تقوم بهم فيسألونها باسم الله ، فيقولون : يا الله ارحمنا ، ولا يرحمهم إلا قيام الرحمة بهم فلها الحكم ، لأن الحكم إنما هو في الحقيقة للمعنى القائم بالحل) أثر الرحمة بالذات : إيجادها كل عين ثابتة على العدم ، فرحمة الحق المخلوق في الاعتقادات بتبعية رحمته أعيان المعتقدين ، فإنه عين ثابتة في أعيان المعتقدين الثابتة ، فرحمت أولاً بنفسها في تعلقها بإيجاد المرحومين من الأعيان فتعينت بها وظهرت في مظاهرها وانتشرت ، فكان في ضمن تعلقها بإيجاد المرحومين رحمة إيجاد الحق المخلوق فكان أول مرحوم المتعلقة بالأعيان ، لأن الحق المعتقد حال من أحوال أعيان المعتقدين فبنفس تعلقها بالأعيان تعلق به ، وأما أثر الرحمة بالسؤال ، فهو أن يترتب على سؤال الطالبين ، وهم : إما محجوبون ، وإما أهل الكشف ، فالمحجوبون : يسألون الحق الذي هو رحيم في اعتقادهم أن يرحمهم ، فهم من يرحمون من الراحم المتجلى في صور معتقداتهم بحسب ما يعتقدونه ، فإن تعين الرحمة الوجودية في علم المعتقدين واعتقاداتهم بعد تعيينها في علم الله ، فتلقى الرتبة المطلوبة بهم بحسب تعيينها في أعيانها متأخر الرتبة عن حقيقة الرحمة متقدم في علم الله على المرحوم بحسب اعتقاده ، وأما أهل الكشف : فيسألون رحمة الله أن تقوم بهم باسم الله فلها الحكم عليهم ، لأن القائم بالحل يحكم على القابل بمقتضى حقيقته ، فلا يرحمهم إلا قيام الرحمة بهم فيجعلهم راحمين ، وهو منتهى قوله (فهو الراحم على الحقيقة) يعنى الحل القائم بالرحمة (فلا يرحم الله عباده المعنى بهم إلا بالرحمة) ليكونوا موصوفين بصفته (فلماذا قامت بهم الرحمة وجدوا حكمها ذوقاً ، فن ذكرته الرحمة فقد رحم ، واسم

وأهل الكشف يسألون رحمة الله أن تقوم بهم : أى يسألون قيام الرحمة انصافهم بالرحمة فيسألونها باسم الله ، أى يسألون الرحمة عن الحضرة الجامعة الحكم بين السائلين اه بالى .

فهم الراحم على الحقيقة لا الحل فالراحم هو الرحمة لا من انصف بها ، قوله وجدوا حكمها في أنفسهم ذوقاً فإن الرحمة تحكم عليهم أن يرحوا من طلب منهم الرحمة فملوا ذوقاً كيف يرحم الله عباده فإن الرحمة حاككة على الحق أن يرحم من يسأل الرحمة من عباده فإذا وجدوا حكم الرحمة فقد ذكرتهم الرحمة ومن ذكرته الرحمة أى قامت به الرحمة فقد رحم غيره اه بالى .

الفاعل هو الرحيم والراحم ، والحكم لا يصف بالخلق لأنه أمر توجبه المعاني لدوائها)
كما ذكر في الفص الأول من حكم الحياة والعلم على الخلق والعالم (فالأحوال لا موجودة
ولا معدومة ، إذ لا عين لها في الوجود لأنها نسب ، ولا معدومة في الحكم لأن الذي قام به
العلم يسمى عالماً وهو الخلق ، فعالم ذات موصوفة بالعلم ماهو عين الذات ولا عين العلم ،
وما ثم إلا علم وذات قام بها هذا العلم ، فكونه عالماً حال لهذه الذات بانصافها بهذا المعنى ،
فحدثت نسبة العلم إليه فهو المسمى عالماً ، والرحمة على الحقيقة نسبة من الراحم وهي الموجبة
للحكم فهي الرحمة (أى الجماعلة للذى نسب إليه راحما (والذى أوجدها في المرحوم
ما أوجدها ليرحمه بها) أى ليكون بها مرحوما (وإنما أوجدها ليرحم بها من قامت به)
فيكون راحما (وهو سبحانه ليس بمحل للحوادث ، فليس بمحل لإيجاد الرحمة وهو الراحم ،
ولا يكون الراحم راحما إلا بقيام الرحمة به فثبت أنه عين الرحمة ، ومن لم يلق هذا الأمر ولا
كان له فيه قدم ما اجتراً أن يقول : إنه عين الرحمة أو عين الصفة ، فقال : ماهو عين
الصفة ولا غيرها فصفت الحق عنده لاهى هو ولاهى غيره ، لأنه لا يقدر على نفيها ولا يقدر
أن يجعلها عينه ، فعدل إلى هذه العبارة (وهو الأشعرى (وهى عبارة حسنة وغيرها) أى
غير هذه العبارة (أحق بالأمر منها) أى ما هو فى نفس الأمر من هذه العبارة (وأرفع
للإشكال وهو القول بنفى أعيان الصفات وجوداً قائماً بذات الموصوف ، وإنما هى نسب
وإضافات بين الموصوف بها وبين أعيانها المعقولة) وهو قول أكثر العلماء والمعقولة (وإن
كانت الرحمة جامعة فإنها بالنسبة إلى كل اسم لخلق مختلفة) كالرحمة بالرزق والعلم والحفظ
وأمثال ذلك من معاني الأسماء الإلهية (فلماذا يسأل سبحانه أن يرحم بكل اسم لخلق ، فرحمه الله
والكنابة) أى الضمير فى قوله - ورحمى وسعت كل شئ - (هى التى وسعت كل شئ ،
ثم لما شعب كثيرة تتعدد بتعدد الأسماء الإلهية ، فما تم بالنسبة إلى ذلك الاسم الخاص الإلهي
فى قول السائل : يارب ارحم ، وغير ذلك من الأسماء حتى المنتقم له أن يقول : يا منتقم
ارحمى ، وذلك لأن هذه الأسماء تدل على الذات المسماة وتدل بحقائقها على معان مختلفة

(قوله لدوائها) أى من انصف بها من الذوات فالرحمة ، معنى من المعاني لأنها لا عين لها والخارج توجب
الحكم لدوائها الذى لا عين له للخارج لذلك قال - وسعت وحنى كل شئ - وجوداً وحكماً ، ولم يكن بقوله
وجوداً والأمور التى توجبها المعاني أحوال ، فالحكم حال من الأحوال ، فالأحوال لا موجودة اه بالى .
نصفات الحق موجود زائد على ذاته فى العمل فإن لها حقائق معقولة ممتازة ، وأما فى الخارج فلا أعيان
لها فلا وجود فمكان وجودها فى الخارج عين ذاته تعالى والحق المسماة والمعتزلة فى هذه المسألة بأهل
الحق اه بالى . (يا منتقم ارحمى) أى ارفع عني العذاب ، فإذا قلت : يا الله أو يارب ارحمى تريد الانصاف
بالكمالات اللاحقة بك ، فلا تم الرحمة فى قول السائل : يارب ارحم بالنسبة إلى اسم الرب جميع أنواع
الرحمة ، بل يريد نوعاً مخصوصاً من رحمة اه بالى .

فيدهوه بها في الرحمة من حيث دلالاتها على الذات المسماة بذلك الاسم (لاخير) أى الله مطلقا (لأنما مدلول ذلك الاسم الذى ينفصل به عن غيره ويميز فإنه لا يتميز عن غيره وهو محنده دليل الذات) أى ذات الله من حيث هى لا باعتبار المعنى الخاص المميز (ولأنما يتميز به بنفسه عن غيره لذاته) أى لخصوصية ذات الاسم الخاص (إذ المصطلح عليه بأى لفظ كان حقيقة متميزة بذاتها عن غيرها ، وإن كان الكل قد سبق ليدل على عين واحدة مسماة ، فلا خلاف فى أنه لكل اسم حكم ليس للآخر ، فذلك أيضا ينبئ أن يعتبر كما يعتبر دلالاتها على الذات المسماة ، ولهذا قال أبو القاسم بن قسى فى الأسماء الإلهية : إن كل اسم على انفراده مسمى بجميع الأسماء الإلهية كلها ، إذا قدمته فى الذكر نعمته بجميع الأسماء ، وذلك لدلالاتها على عين واحدة وإن تكثرت الأسماء عليها واختلفت حقائقها أى حقائق تلك الأسماء ، ثم إن الرحمة تنال عن طريقين : طريق الوجوب ، وهو قوله - فساكتها للذين يتقون ويؤتون الزكاة - وما يقدم به من الصفات العلمية والعملية ، والطريق الآخر الذى تنال به الرحمة طريق الامتنان الإلهى الذى لا يقتصر به عمل ، وهو قوله - ورحمتى وسعت كل شيء - ومنه قيل - ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر - ومنها قوله « اعمل ما شئت فقد غفرت لك » فاعلم ذلك) رحمة الامتنان ذاتية تنال الأشياء كلها لأنها ليست فى مقابلة عمل ، فكل ما تناولته الشبهة تناله هذه الرحمة ، وهذه الرحمة استظهار الأبالسة والفراشة والكفرة والسحرة ، والله المنان وعليه التكلان :

(فص حكمة إيناسية فى كلمة إيناسية)

لأنما خصت الكلمة الإيناسية بالحكمة الإيناسية ، لأنه عليه السلام قد غلب عليه الروحانية والقوة الملكوتية حتى ناسب بها الملائكة وأنس بهم ، وقد آنس الله بغلبة النورية بالطائفتين الملائكة والإنس ، وخالط الفريقين وكان له منهما رفقاء بأنس بهم ، وبلغ من كمال الروحانية مبلغا لا يؤثر فيه الموت كالخضر وعيسى عليه السلام .
(إيناس : هو إدريس عليه السلام ، كان نبيا قبل نوح ورفع الله مكانا عليا فهو

(على الذات المسماة) فاختصت الرحمة بحكم ذلك الاسم ، فاعلم الرحمة بالنسبة إلى ذلك الاسم ، فإذا قال المريض : يا شافى ارحنى ، فلا يريد إلا صحة البدن بالخلع من المرض ، فقد اعتبر حكم الشافى فى الرحمة وهى هذه الصحة المخصوصة وكذا فى غيره ، فظهر منه أن الرحمة تعدد بتعدد الأسماء وتتبع حكم كل اسم دعيت به اه بالى .

واعلم أن إيناس لما آنس للملائكة بحسب مزاجه الروحاني ، وآنس الإنسان بحسب مزاجه الفصعري ، أورد الحكمة الإيناسية فى كلمته وبين التنزيه والتعبيه ، فالتنزيه من جهة ملكيته والقدسية من جهة بشريته انجمى بإيناس بعد البعثة إلى بطيك . قال المفسرون : وهو إيناس بن ياسين سبط هارون أخى موسى بن يوسف . هو إدريس لأنه لرى إدريس وإدريس مكان إيناس ، وكلف الشيخ وافق الأخير اه بالى .

في قلب الأفلاك ساكن وهو فلك الشمس ، ثم بعث إلى قرية بعلبك ، وبعل : اسم صنم ، وبك : هو سلطان تلك القرية ، وكان هذا الصنم المسمى بعلًا مخصوصًا بالملك ، وكان إلياس الذي هو إدريس ، قد مثل له انفلاق الجبل المسمى لبنان من اللبنة وهي الحاجة عن فرس من نار وجميع آلاته من نار ، فلما رآه ركب عليه فسقطت عنه الشهوة ، فكان عقلًا بلا شهوة ، فلم يبق له تعلق بما تتعلق به الأغراض النفسانية فكان الحق فيه منزها ، فكان على النصف من المعرفة بالله (حال إدريس النبي عليه السلام في الرفع إلى السماء كانت كحال عيسى عليه السلام) وكان كثير الرياضة مغلبًا لقواه الروحانية مبالغًا في التنزيه كما ذكر في قصته ، وقد تدرج الرياضة والسير إلى عالم القدس عن علايق حتى بقي ستة عشر سنة لم ينم ولم يأكل ولم يشرب على ما نقل ، وعرج إلى السماء الرابعة التي هي محل القطب ، ثم نزل بعد مدة ببعلبك ، كما ينزل عيسى عليه السلام على ما أخبرنا به نبينا صلى الله عليه وسلم ، فكان إلياس النبي والجبل الذي مثل له انفلاقه المسمى لبنان جسمانيته المحتاج إليهما في استكمالهما وتكامل الخلق في الدعوة إلى الله تعالى ، وانفلاقه انفراج هيئاتها وغواشيها الطبيعية عنها بالتجرد عن ملابسها ، والفرس النارية التي انفلق عنه هي النفس الحيوانية التي هي مركب النفس الناطقة على ما ذكر في فص صالح ، وهي بمثابة البراق له صلى الله عليه وسلم ، وكونها من نار غلبة حرارة الشوق واستيلاء نور القدس عليه ، كما قيل لموسى عليه السلام - بورك من في النار - وكون آلاته من نار تكامل قواه وأخلاقه واستعداداته المهيئات لاستعلاء النفس الناطقة التي هي القلب عليه بنور روح القدس الذي هو العقل ، ولهذا صار عقلًا بلا شهوة ، لأن النور القدسي إذا غلب عليها سقطت شهوتها وصارت قواها منورة عقلية وأذهب عنها ظلمة الشهوة ، ولهذا قال : ركب عليه فسقطت شهوته ، لأن الاستيلاء بتأييد الروح القدسي والتنوير بنوره يوجب سقوط الشهوة ، وقطع التعلقات النفسية ، وانتفاء أغراض النفس الناطقة والطبيعة ، فكان الحق فيه منزها لتنزهه عن العلائق ، ولتغلب أحكام الروح على أحكام الجسد ، والتنزيه على التشبيه ، لأن الغالب عليه الصفات الروحانية ، وقهر القوى النفسانية والطبيعية والبدنية حتى صار روحًا مجردًا كالملائكة ، فكان على النصف من المعرفة بالله كالعقول المجردة وهو التنزيه ، وفائدة الكالات الخلقية والصفات الحاصلة للنفس من المقامات والفضائل كالصبر والشكر وما يتعلق بالتشبيه وينبئ عن مقام الاستقامة وهو النصف الأخير ، وفي الجملة كمل فيه أحكام اسم الباطن وبقى أحكام اسم الظاهر كما قال (فإن العقل إذا تجرد لنفسه من حيث أخذه العلوم عن نظره كانت معرفته بالله على التنزيه لأعلى التشبيه ، وإذا أعطاه الله المعرفة بالتجلى كملت معرفته بالله ففزه في موضع وشبه في موضع) أي فزه في موضع التنزيه تفزيها حقيقيا لا وهيبا رسميا ، وشبه في موضع التشبيه

تشبيها شهودها كشفيا (ورأى سريان الحق بالوجود في الصور الطبيعية والعنصرية ، وما بقيت له صورة إلا ويرى عين الحق عينها ، وهذه هي المعرفة التامة الكاملة التي جاءت بها الشرائع المنزلة من عند الله ، وحكمت أيضا بهذه المعرفة (الأوهام كلها) لأن الوهم يستشرف ما وراء موجبات الأفكار ولا ينفعل عن القوة العقلية من حيث تقييدها انفعالا يخرج عن الإطلاق ، فيجيز الحكم على المطلق بالتقييد مرة ويحكم بالعكس أخرى ، ولا يحيل ذلك ويحكم بالشاهد على الغائب تارة وبالعكس أخرى ، وهذا في جميع من له قوة الوهم من المقلدين والمؤمنين .

(ولهذا كانت الأوهام أقوى سلطانا في هذه النشأة الإنسانية من العقول ، لأن العاقل وإن بلغ من عقله ما بلغ لم يخل عن حكم الوهم عليه والتصور فيما عقل ، فالوهم هو السلطان الأعظم في هذه النشأة الصورية الكاملة الإنسانية . وبه جاءت الشرائع المغزلة فشبكت وزهت شبت في التنزيه بالوهم وزهت في التشبيه بالعقل فارتبط الكل بالكل ، فلا يمكن أن يخلو تنزيه عن تشبيه ولا تشبيه عن تنزيه ، قال الله تعالى - ليس كمثل شيء - فنزه وشبه) أي نزه في عين التشبيه حيث نفي عن كل شيء مماثلة في مثليته وهو عين التشبيه . لأنه إثبات المثل . ولما نفي عن كل شيء مماثلة المثل نزه الحق أن يكون مثلا له لأنه شيء من الأشياء فلا يماثل ذلك المثل ، وإذا لم يكن مثل مثله فبالأحرى أن يكون ذلك المثل ليس مثالا له وذلك في غاية التنزيه ، فهو تشبيه في تنزيه وتنزيه في تشبيه (- وهو السميع البصير - فشبّه) أي في عين التنزيه لأنه أثبت له السمعية والبصرية اللتين هما صفتان ثابتتان للعبد وهو محض التشبيه ، لكنه خصه بهما بالصيغة التركيبية المفيدة للحصر حيث حمل الصفتين المعرفتين بلام الجنس على ضميره ، فأفاد أنه هو السميع وحده لا سميع غيره ، وهو البصير وحده لا بصير غيره وهو عين التنزيه ، فتأمل (وهي أعظم آية نزلت في التنزيه ، ومع ذلك لم تخل عن تشبيه بالكاف ، فهو أعلم

(إلا ويرى الحق عينها) عين من وجه ، ومعنى سريان الحق في العصور ظهور آثار أسمائه وصفاته فيها . ولو لم يكن للصورة مع الحق جهة الاتحاد والعبودية في وجه خامر لم يكن الدائم دليلا على وجوده . ووجوبه ووجدانيته فكان إلياس مع هذا الوجه نفس الإنسان ، فسريان الحق في العصور عند أهل الحقيقة كإحاطة الحق بالأشياء عند علماء الرسوم في أن المراد من كل واحد منهما معنى واحد ؛ وكون الحق عين الأشياء عند أهل الله كاتحاد الحق مع الأشياء في بعض الأمور السلكية عند أهل الظاهر ، ولا علفة بينهما إلا في العبارة لا في المعنى بالي . (قوله ويرى الحق عينها) من حيث اتحاد الظاهر بالظاهر والتصور فيما عقل فإذا حكم العقل بالتنزيه فموضع فقد حكم الوهم بالتشبيه في ذلك الموضع لشهوده سريان الحق في الصور الذهنية والحارجية . فشاهد الحق في صورة التنزيه الذي حصل في العقل ، ويرى أن إثبات التنزيه له تحديد ، والتعديد عين التنزيه ، ولا شعور للعقل أن تنزيه صورة من الصور التي يجب تنزيه الحق عنها عنده فحكم على العقل وعلى إدراكه بالي . (من صفة يظهر فيها) إذ لا بد لظهور الحق من صفة ، وببرت تلك الصفة له عين التشبيه ، على أن كونه في كثره ظهوره بصفة الحياء والسماء ، وتنزيهه الصريح إنما هو بعتضى القول لا لكون الأمر في نفسه كذلك ، لذلك نزه عن تنزيه القول بوجه - سبحان وبك رب العزة عما يصفون - اه بالي .

العلماء بنفسه ، وما عبر عن نفسه إلا بما ذكرناه ، ثم قال - سبحانه رب العزة هما يصفون - وما يصفونه إلا بما تعطيه عقولهم ، فبزه نفسه عن تنزيههم إذ حددوه بذلك التنزيه ، وذلك لقصور العقل عن إدراك مثل هذا) يعنى العقول البشرية المقيدة بالنظر الفكرى ، لا العقول المنورة بنور التجلى والكشف الشهودى .

ثم جاءت الشرائع كلها بما تحكم به الأوامر ، فلم تخل الحق من صفة يظهر فيها ، كذا قالت وبدا جاءت ، فعملت الأعم على ذلك فأعطاهما الحق التجلى فألحقت بالرسول ورائته ، فنطقت بما نطقته به - رسل الله أعلم حيث يجعل رسالته - فآله أعلم موجه له وجه بالخبرية إلى رسل الله ، وله وجه بالابتداء إلى أعلم حيث يجعل رسالته (والوجه الأول : أن يوقف على قولهم - إن تؤمن حتى تؤتى مثل ما أوتى - أى هذا الرسول على أن القول قد تم وابتدأ بقوله - رسل الله ، الله - بمعنى أن رسل الله هم الله ، وأعلم خبر مبتدأ محذوف أى هو أعلم حيث يجعل رسالاته ، والمعنى رسل الله صورته والله هو بينهم ، وهو من حيث هم وهم من حيث هو أعلم من حيث يجعل رسالاته ، وإذا كان الله هوية الرسل والرسل صورته كان تشبيها في عين تنزيهه . والوجه الثانى هو المشهور ظاهرا (وكلا الوجهين حقيقة فيه فلذلك قلنا بالتشبيه في التنزيه ، وبالتنزيه في التشبيه) أى فلأن الوجه المذكور أولا حقيقة كالوجه الثانى قلنا بالتشبيه في عين التنزيه ، ونفى الغيرية في إثبات الوحدة الحقيقية كقوله عليه الصلاة والسلام « هذه يد الله » وأشار إلى يمينه المباركة ، وهذا الحديث أوله أهل الحجاب وآمن به أهل الإيمان ، وعابن أهل الكشف والشهود أن يده صلى الله عليه وسلم عين يد الله العليا في قوله - يد الله فوق أيديهم - وكانت يد رسول الله فوق أيديهم رأى أعيان (وبعد أن تقرر هذا فترخى الستور وسدل الحجب على عين المنتقد والمعتقد ، وإن كانا من بعض صور ما تجلى فيها الحق ولكن قد أمرنا بالستر) أى بعد تقدير قاعدة الجمع بين التنزيه والتشبيه تسدل الغطاء على عين المنتقد ، أى المحقق العاقل الذى خلاصة المذهب بالنظر العقلى البرهاني ، والمعتقد أى المقلد لما اعتقده بالعقد الإيماني وإن كان من جملة مظاهر الحق ومجاليه ، ولكن قد أمرنا بالستر عنهم وأن نكلمهم على حسب نظرهم واعتقادهم بموجب زعمهم كما قيل : كلموا الناس على قدر عقولهم ، فإن الله تعالى قال - وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه - وما أمكنهم فهمه (ليظهر تفاضل استعداد الصور ، وإن المتجلى في صورة بحكم استعداد تلك الصورة ، فينسب إليه ما تعطيه حقيقة وأوازمها

(ولوازمها) أى لوازم تلك الحقيقة فلا يدور هذه المسألة إلا من تجل له الحق بصورة استعداده فينبه ماسبه لنفسه ، ويشاهده بذلك التجلى تفاضل الصور فيشبهه وينزهه ولا بد من ذلك في العجلى ، فلا بد لظهور استعداد الصور من التجلى مثل هذه المسألة بما وقع في انعام من الصور الإلهية حتى يعلم منه مدى الإقطة فإنها على الحقيقة قال عليه الصلاة والسلام « الناس نيام » وكما قيل : إنما الكون خيال أم بالي .

لا بد من ذلك) أى فينسب إلى المتجلى ما تعطيه حقيقة تلك الصورة التى هى المحل ولوازمها من الحجاب والكشف والتجلى والسر والعرفان والذكر (مثل من يرى الحق فى النوم ولا ينكر هذا ، وإنه لاشك الحق عينه) وأنه هو الحق عينه بلا شك (فيتبعه لوازم تلك الصورة وحقائقها التى تجلى فيها فى النوم ، ثم بعد ذلك يعبر أى يجتاز عنها إلى أمر آخر يقتضى التنزيه عقلا ، فإن كان الذى يعبرها ذا كشف وإيمان فلا يجوز عنها إلى تنزيه فقط بل يعطيها حقها من التنزيه ، وبما ظهرت فيه أى من التشبيه فأنه على التحقيق عبارة لمن فهم الإشارة) يعنى أن الأمر بالستر إنما ورد سلطان الوهم على هذه النشأة فلا بد من الستر ليظهر تفاضل الاستعداد . واعلم أن الوهم قوة تحكم فى المنحيلات وتدرک المعانى الجزئية فى المحسوسات ، وأحكامها فى المعانى الجزئية التى تدرکها من المحسوسات والمنحيلات أكثرها صحيحة ، وقد يحكم أيضا فى المعقولات والمعانى الكلية بأحكام كلها فاسدة إلى ما شاء الله ، والتمييز بين صحيحها وفاسدها لا يتيسر إلا لمن أخلصه الله بنور الهداية الحقانية ، ووقفه لإدراك الحق والضواب ، وأيد عقله بتأييد روح القدس ، ومن شأن هذه القوة أن تركت أقيسة استقرائية أو تمثيلية من المواد الجزئية فتحكم من الجزئى على الكلى ، وتجعل الحكم بالقياس كليا والمقيس عليه جزئى ، وتحكم بالشاهد على الغائب والاستيلاء به على العقل يفسد أكثر أحكام العقل إلا ما صار لها ، والمقال الذى يتفاضل الاستعداد به ، هو أن الله قد يتجلى فى صورة إنسانية مثلا فى النوم ، فال مؤمن العاقل يؤمن بذلك ويتوهم أنه مطرد فى جميع صور التجلى حتى أنه يظن أنه تعالى كما تجلى فى هذه الصورة ، وأنه إذا تجلى تجلى فى صورة إنسانية ، أو أن الصورة الإنسانية صورته مطلقا ، والمنزه ينزه الحق عن الصورة بالدليل العقلى ، ويحكم الوهم أن التجرد عن الصورة له ذاتى فلا يعطيه الفكر إلا ذلك ، فيعبر عنها إلى ما يقتضيه التنزيه العقلى ، فحصره فيها لا صورة له ، وحدده وشبهه بالعقول والمجردات ، ويتوهم أنه قد نزهه غاية التنزيه وهو فى عين التشبيه ، وأما صاحب الكشف فلا يعبر عنها إلى التنزيه المحض ، بل يعطيها حقها من التنزيه بأن لا يقيد الحق بصورة ، ولا يعطله عن جميع الصور ولا يجرده ويعطيها أيضا حقها مما ظهرت فيه من التشبيه بأن يضيف إليه فى تلك الصورة أحكام تلك الصورة ولا يقيد بها ، ويعلم أنه كلما شاء ظهر فى أى صورة شاء فيضاف إليه ما يضاف إلى تلك الصورة وإن شاء لم يظهر فى صورة أصلا ، وهو فى كل موطن ومقام وظهور وبطون منزّه عن ذلك كله غير مقيد بتجرد ولا لا تجرد ولا بإطلاق ولا لإطلاق ، فأنه عند التحقيق لفظ وعبارة فهم منه كل أحد ما بلغه من معرفته للحق بحسب استعداد ، ولمن فهم إشارة الحق وأهله عن الحق الصريح :

(وروح هذه الحكمة وفصلها أن الأمر ينقسم إلى مؤثر ومؤثر فيه وهما مهارتان)

ولأفالمؤثر والمؤثر فيه واحد لاشيء غيره (فالمؤثر بكل وجه وعلى كل حال وفى كل حضرة هو الله ، والمؤثر فيه بكل وجه وعلى كل حال وفى كل حضرة هو العالم ، فإذا ورد) أى وارد الحق والضمير للأمر المنقسم المذكور وهو الوارد (فالحق كل فىء بأصله الذى يناسب ، فإن الوارد أبدا لا يبد أن يكون فرها عن أصل كانت المحبة الإلهية فرعا عن التوافل من العبد ، فهذا أثر بين مؤثر والمؤثر فيه) أى الأحباب أثر من الحق فى قوله : أحبته وكون الحق سمع العبد وبصره أثر مقرر وفى العبد مؤثر فيه (كان الحق سمع العبد وبصره وقواه عن هذه المحبة ، فهذا أثر مقرر لا تقدر على إنكاره لثبوته شرعا إن كنت مؤمنا ، وأما العقل السليم فهو إما صاحب تجلى إلهى فى مجلى طبيعى) أى صورة إنسانية (فيعرف ما قلناه ، وإما مؤمن مسلم يؤمن به كما ورد فى الصحيح ، ولا بد من سلطان الوهم أن يحكم على المعامل الباحث فيها جاء به فى هذه الصورة) أى فيما آتاه الله الحق فى الصورة التى رآه فى النوم (لأنه مؤمن بها ، وأما غير المؤمن فيحكم على الوهم بالوهم فيتخيل بنظره الفكرى أنه قد أحال على الله ما أعطاه ذلك التجلى فى الرؤيا) أى قد استحال فى حقه تعالى كونه فى صورة جسدانية (والوهم فى ذلك لا يفارقه من حيث لا يشعر لغفلته عن نفسه) أى لا ينفك أن يتوهم فى حقه تعالى التمثيل بصورة من حيث لا شعور له به (ومن ذلك قوله تعالى - ادعونى أستجب لكم - قال الله تعالى - وإذا سألك عبادى عنى فإنى قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان - إذ لا يكون محببا إلا إذا كان من يدعوه) كان تامة أى إذا وجد من يدعوه يعنى أن صاحب الوهم يتوهم أن قربه تعالى منه كقرب الأجساد بعضها من بعض ، وأنه غير الداعى من كل وجه ، وذلك وهم منه إذ هو هو لا غير لقوله (وإن كان عين الداعى عين المحبب فلا خلاف فى اختلاف الصور ، فهما صورتان بلا شك ، وتلك الصور كلها كالأعضاء لزيد ، فعلوم أن زيدا حقيقة واحدة شخصية ، وأن يده ليست صورة رجله ولا رأسه ولا عينه ولا حاجبه) مع أن أحدية جمع هذه الأعضاء بحقيقةته وهياتها الاجتماعية صورته الظاهرة (فهو الكثير الواحد الكثير بالصور الواحد بالعين ، وكالإنسان بالعين واحد بلا شك) أين هو كالإنسان بالعين أى بالحقيقة الإنسانية من حيث هى لا بالشخصية واحد (ولا شك أن عمر إما هو زيد ولا خالد ولا جعفر ، وأن أشخاص هذه العين الواحدة لا تنهاى وجودا ، فهو وإن كان واحدا بالعين فهو كثير بالصور والأشخاص ، وقد علمت قطعا إن كنت مؤمنا أن الحق عينه يتجلى فى القيامة فى صورة فيعرف ، ثم يتحول فى صور فينكر ، ثم

فالحق بأصله الذى يناسبه ، فإن الكمالات الإلهية كالوجود والعلم والقدرة وغيرها آثار نيك لاحقة إلى أصلها الذى يناسبه وهو الحق تعالى قال - ما أصابك من حسنة فمن الله - والقائق الإمكالية كالاحتياج وغيره ، وهو الأثر الحاصل نيك منك ، فالحق إلى أصله الذى يناسب ذلك الاحتياج به وهو أنت ، فلا يكون الحق أصلا له اه بالى .

يتحول عنها في صورة فيعرف ، وهو هو المتجلى ليس غيره في كل صورة ، ومعلوم أن هذه الصورة ما هي تلك الصورة الأخرى فكانت العين الواحدة قامت مقام المرأة ، فإذا نظر الناظر فيها إلى صورة معتقده في الله عرفه فأقر به ، وإذا اتفق أن يرى فيها معتقده غيره أنكره ، كما يرى في المرأة صورته وصورة غيره ، فالمرأة عين واحدة والصور كثيرة في عين الرائي ، وليس في المرأة صورة جملة واحدة) يعني وليس في المرأة صورة واحدة من تلك الصور هي مجموع تلك الصور جملة واحدة ، لأن المرأة لا يرى فيها إلا ما قبلها ، وهو الصور الكثيرة (مع كون المرأة لها أثر في الصور بوجه وما لها أثر بوجه ، فالأثر الذي لها كونها تزد الصورة متغيرة الشكل من الصغر والكبر والطول والعرض ، فلها أثر في المقادير وذلك راجع إليها ، وإنما كانت هذه التغيرات منها لاختلاف مقادير المرايا) قد صرح بالحق الشهود في هذا المثال ، فإن الحق تعالى لما تجلى في صور المعتقدات رأى كل ناظر معتقده فيه صورة معتقده فعرفه وأقر به ، وصور سائر المعتقدات فلم يعرفها وأنكرها ، فهو في الحقيقة لم يعترف إلا بصورة معتقده في الحق لا بالحق ، وإلا لا اعترف وأقر به في جمع صور المعتقدات ، لأن العارف للحق المعترف به يعلم أنه غير محدود ولا ينحصر في شيء منها ولا في الجميع ، ولكنه تعالى يقبل إنكاره في غير صورة معتقده كما يقبل إقراره في صورة معتقده وهو عين الكل غنى بذاته عن العالمين ، وعن كل هذه الصور والتعين بها جمعا وفرادي ، وعن تقي هذه الصور والتنزيه عنها جميعا كما هو مذهب العقلاء . وأما تأثير المرأة في الصور فهي ردها مختلفة المقادير لاختلاف مقادير المرايا في الصغر والكبر والطول والعرض إذا كانت مختلفة ، وهو ضرب مثال لتجلى الحق في صور الحضرات الأسماوية ، فنصير مرآة الحق مرايا مختلفة الحكم ، فلا يكون تجليه وظهوره في مرآة كل صورة إلا بحسبها ، فإن نظر ناظر الحق من حيث تجليه في حضرة من حضراته فإنه يرى صورته في تلك الحضرة بحسبها لما ذكرنا من تأثير المرأة في الصور . وأما في تجليه الذاتي الوجودي الأحدي ، فلا يرى فيه صورته إلا على ما هي عليه إذا لم يقلب على نظره التقيد بصورة دون صورة ، ولا يحصر في الصور المزية في المرايا بهذه الاعتبارات .

(فانظر في المثال مرآة واحدة من هذه المرايا لا تنتظر الجماعة ، وهو نظرك من حيث

اختلاف مقادير المرايا فللحق أثر في الصورة الظاهرة في مرآته بحسب تجلياته الذاتية ، وللمرايا أثر بحسب اعتقاده إذ الحق لا يتجلى له إلا بصورة اعتقاده ، فكان للحق أثر بوجه ، وماله أثر بوجه فأهل التدقيق والتمييز لعلمه بمراتب الأسماء يلحق كل أثر إلى صاحبه ، ويعطى كل ذي حق حقه ، فإن طلبت أنت معرفة الحق بالمثال الشهادي فانظر في المثال مرآة واحدة اه بالي .

غنى عن العالمين : أى لا يكون مرآة لأحد ولا يكون أحد مرآة له ، فيكون المرآة المنظور فيها من حيث نفسها واحدة غنية عن الصور الحاصلة فيها ، كذلك ذات الحق من حيث ذاته غنى عن العالمين ، وانظر إلى المرايا المتخالفة في المقدار وهو نظرك في الحق من حيث الأسماء فذلك الوقت يكون كالمرآى اه بالي .

كونه ذاتا فهو غنى عن العالمين ومن حيث الأسماء الإلهية فذلك الوقت يكون كالمرآة ، فأى اسم إلهى نظرت فيه نفسك أو من نظر فلانما يظهر فى الناظر حقيقة ذلك الاسم ، فهكذا هو الأمر إن فهمت ، فلا تجزع ولا تخف ، فإن الله يحب الشجاعة واو على قتل حية ، وليست الحية سوى نفسك ، والحية حية لنفسها بالصورة والحقيقة والشئ لا يقتل عن نفسه ، وإن أفسدت الصورة فى الحسن فإن الحد يضبطها والخيال لا يزيلها) أى فانظر فى هذه المثال مرآة واحدة هى مرآة الذات الأحدية ، ولا تنظر المرايا الأسمائية ، وفيه تحريض على التوجه إلى الذات الأحدية على إطلاقها عن كل قيد وحصر فى عقد ، وذلك بإفناء الاعتقادات المتجزية التحديدية والتقييدية صورة ومعنى ، وتشجيع الطالب السالك سبيل الحق على كسر أصنام المعتقدات كلها ، ورفع حجب التعينات بأسرها ، حتى يشهد الحق المحض الشاهد المشهود على الحقيقة فى عين كل شئ غير منحصر فيه وفى تعينه ولا فى الكل ، بل مطلقا جامعا بين التعين واللاتعين فيكون سويا على صراط مستقيم - صراط الله الذى له ما فى السموات وما فى الأرض ألا إلى الله قصير الأمور - ولا عوج ولا التواء ولا ميل ولا تعريج فى سير الله كالحية ، ولا حية إلا لنفسك - أفن يمشى مكبا على وجهه أهدى أمن يمشى سويا على صراط مستقيم - فالميل إلى اختلاف المذاهب والمعتقدات ومعاريج طرق الحضرات ، إنما هو كانسباب الحيات فاجتنبها واتبع الطريقة المحمدية فى قوله تعالى - ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها - أى فاتبع الطريقة - ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون - فاقتل حية نفسك فى التقييد بتعينك ، ومعنى قوله : والحية حية لنفسها أن كل متعين نفسك كان أو غيرها فهو حى بحياته تعالى متعين بحقيقته فكيف يقتل عن نفسه ، وإن أفسدت صورته فى الحسن فهو باق فى العلم بالعين وفى الخيال بالمثال ، فلا سبيل إلى إخوائه الطريق ، فالطريق هو التحقيق بالحق ، والنظر إلى العين بالفناء ، حتى يتجلى لك فتشاهده بفناء الكل به ، ويتحقق معنى قوله - كل شئ هالك إلا وجهه - .

(وإذا كان الأمر على هذا فهذا هو الأمان على الفوات والعزة والمنعة ، فإنك لا تقدر على إفساد الحدود ، وأى عزة أعظم من هذه العزة فتتخيل بالوهم أنك قتلت ، وبالعقل والوهم لم نزل الصورة موجودة فى الحد ، والدليل على ذلك - وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى - والعين ما أدركت إلا الصورة المحمدية التى ثبت لها هذا الرمى فى الحسن ، وهى التى نفى الله الرمى عنها أولا ، ثم أثبتة لها وسطا ، ثم عاد بالاستدراك أن الله هو الرامى فى صورة محمدية ، ولا بد من الإيمان بهذا فانظر إلى هذا المؤثر حتى نزل الحق فى صورة محمدية وأخبر الحق نفسه عباده بذلك ، فما قال أحد منا عنه ذلك بل هو قال عن

أنزل الحق فى صورة محمدية فالمملول علة املته بوجهه كإسباتى ، فإن تأثير الحق ، فى وجود الرمى وتأثير الرمى فى نزول الحق فى صورة رامية يظهر منه ما بالى ،

نفسه ، وخبره صدق والإيمان به واجب ، سواء أدركت علم ما قال أو لم تدركه ، فلما
 عالم وإمام مسلم مؤمن ، ومما يدل ذلك على ضعف النظر العقلي من حيث فكره كون العقل
 يحكم على العلة أنها لا تكون معلولة لمن هي علة له ، هذا حكم العقل لاختفاء به ، وما في
 علم التجلي إلا هذا ، وهو أن العلة تكون معلولة لمن هي علة له ، والذي حكم به العقل
 صحيح مع التحرير في النظر ، وغايته في ذلك أن يقول إذا رأى الأمر على خلاف ما أعطاه
 الدليل النظري أن العين بعد أن ثبت أنها واحدة في هذا الكثير ، فمن حيث هي علة في صورة
 من هذه الصور لمحل ما ، فلا تكون معلولة لمعلولها فيصير معلولها علة لها ، وهذا غايته إذا كان
 قد رأى الأمر على ما هو عليه ، ولم يقف مع نظره الفكري (يعني أن العلية معلولة وجودا
 وتقديرًا للمعلولة المعلوم ، لأنه لولا معلولية المعلوم لم تتحقق علية العلة ، فعلية العلة موقوفة
 التحقق على معلولية المعلوم ، فإذا كانت معلولة المعلوم علة لعلية العلة وعليتها ، وكذلك العلة
 وعكسها ، لما كان المعلوم معلولا لها لأنهما متضايقان ، فيتوقف كل واحد منهما على الآخر
 ذهنا وخارجا فتكون علية العلة علة لمعلولية المعلوم ، ومعلولية المعلوم علة لعلية العلة ،
 والمعلوم معلول بقيام المعلولة به ، وكذلك العلة علة بقيام العلية بها ، فالعلة مع عليتها التي هي بها
 علة للمعلوم معلول لمعلولية المعلوم الذي هو بها معلول ، ومعلولية المعلوم ليست زائدة
 عليه إلا في العقل ، كما أن علية العلة ليست بزائدة على العلة إلا في العقل فهي في الخارج
 عينه ، لكن العقل ينزع معنى المعلولة فيجعل زائدة على ذات المعلوم ، وكذا معنى العلية
 بالنسبة إلى ذات العلة ، وليس كذلك في الخارج ، إذ العلة والمعلولة لا غير لهما في الخارج
 زائدة على العلة والمعلوم في الوجود ، لأنه لو كان لها تحقق وجودي دون عين العلة
 والمعلوم في الوجود لتحقق امتيازهما عنهما في الوجود ، لكن الامتياز ليس إلا في
 العقل ، وكذلك جميع أقسام المتضايقين لا تحقق لأحدهما وجودا إلا بالآخر فكل منهما علة
 لمعلوله ، ومعنى قوله : والذي حكم العقل به صحيح مع التحرير في النظر أن ذلك صحيح
 عند تحرير المبحث وغل النزاع ، لأن الذي حكم العقل به هو أن الشيء الذي يتوقف عليه
 وجود شيء آخر حتى يتحقق به لا يتحقق في وجوده على وجود ذلك المتأخر المتحقق به
 وإلا لزم الدور ، وذلك عند تجريد المرادين عن معنى للتضايق ، أما إذا أخذهما من حيث
 أنهما متضايقان فلا بد من التوقف في الجانبيين . وفي بعض النسخ : مع التحرز في النظر ،
 أي الاحتراز عن معنى التضايق فيهما وغايته أي وغاية الناظر والمفكر إذا رأى الأمر على خلاف
 مقتضى الدليل العقلي ، وتحقق أن العين واحدة في هذه الصورة الكثيرة أن يقول إنها وإن
 كانت حقيقة واحدة في العلة والمعلوم فهي من حيث كونها علة في صورة من الصور
 الكثيرة للمعلوم ما ، فلا تكون معلولة لمعلولها فيكون معلولها حينئذ علة لها وهي معلولة له

وحيث لم يقف مع نظره العقل وجوابه بلسان الذوق : والتحقيق أن العين الواحدة في صورتين لها صلاحية قبول الأمرين بالاعتبارين ، فلها حال كونها علة صلاحية كونها معلولا ، وحال كونها معلولا صلاحية كونها علة ، فهي في عينها جامعة للعلية والمعلولية وأحكامهما ، فكانت علة بعليتها ومعلولة بمعلوليتها ، فلها بحسب الأحوال جميع هذه الاعتبارات من حيث عينها على السواء ، وهكذا صورة الأمر في التجلي ، فإن المتجلي والمتجلي له والتجلي وكون المتجلي متجليا والمتجلي له هو الحق الواحد بعينه المنعوت بجميع هذه الاعتبارات التي يتعللها العقل ، والفرقان والامتياز ليس إلا في العقل والصور المتعلقة ، والنسب المفروضة المتفرعة عن الحقيقة الواحدة ، وهو الله الواحد الأحد ليس في الوجود إلا هو .

(وإذا كان الأمر في العلية بهذه المثابة فما ظنك باتساع النظر العقل في غير هذا المضييق ، فلا أعقل من الرسل صلوات الله عليهم وقد جاءوا بما جاءوا في الخبر عن الجناب الإلهي ، فأثبتوا ما أثبته العقل) أى في طور العقل (وزادوا ما لا يستقل العقل بإدراكه ولا يخيله العقل رأسا ويقربه في التجلي الإلهي ، فإذا خلا بعد التجلي بنفسه حار فيها رآه ، فإن كان عبد رب رد العقل إليه ، وإن كان عبد نظر رد الحق إلى حكمه ، وهذا لا يكون إلا مادام في هذه النشأة الدنيوية محجوبا عن نشأته الأخروية في الدنيا) يعنى هذه الحيرة لا تكون إلا إذا كان صاحبها في هذه النشأة الدنيوية محجوبا عن النشأة الأخروية ، فإنه فيها مقيد أبدا بعين العقل مقيد للأمر بحسب تقيده فيسعى في قيد ، فإذا أطلق تخبر لتعوده بحكم القيد ، فإن غلب حكم القيد حار عن الحق فأخذ بقيده ، وإن غلب حكم الإطلاق حار عما تخبره وانحاز إلى الحق وأذعن له الحق فراعى حكم الطرفين فكان من الكمل ، وإن بقى في الحيرة كان من الوله ، وأما الكمل فهم خرجوا عن النشأة الدنيوية باطنا وإن كانوا فيها ظاهرا (فإن العارفين يظهر عندهم في الصورة الدنيوية لما يجرى عليهم من أحكامها ، والله تعالى قد حولهم في بواطنهم في النشأة الأخروية لأبد من ذلك ، فهم بالصورة مجهولون إلا لمن كشف الله عين بصيرته فأدرك ، فما من عارف بالله من حيث التجلي الإلهي إلا وهو على النشأة الآخرة قد حشر في دنياه ونشر من قبره ، فهو يرى مالا يرون ويشهد مالا يشهدون عناية من الله ببعض عباده في ذلك) قد حشر أى جمع ليوم الجمع فشاهد أحوال القيامة ونشر من قبره أحيى بالحياة الأخروية عن قبر تقيده ، وانغمسه في غواشيه بالمجرد عن ملابسته .

(فن أراد العثور على هذه الحكمة الإلياسية الإدريسية الذى أنشأه الله تعالى نشأتين فكان لييا قبل نوح ، ثم رفع وزل رسولا بعد ذلك ، فجمع الله له بين المنزتين فليزل

فجعل لهم مآجلا لغيرهم ، فأنشأ الله العارفين نشأتين في حال حياتهم دنيوية وأخرية بال .

عن حكم عقله إلى شهوته ويكون حيوانا مطلقا) أى من غير تصرف عقل (حتى يكشف مايكشفه كل دابة ماعدا الثقلين ، فحينئذ يعلم أنه قد تحقق بحيوانيته ، وعلامته علامتان ، الواحدة هذا الكشف ، فيرى من يعذب في قبره ومن ينعم ، ويرى الميت حيا ، والصلوات متكلمة ، والقاعد ماشيا . والعلامة الثانية الخرس ، بحيث أنه لو أراد أن ينطق بما رآه لم يقدر ، فحينئذ يتحقق بحيواليته ، وكان لنا تلميذ قد حصل له هذا الكشف ، غير أنه لم يحفظ عليه الخرس فلم يتحقق بحيوانيته ، ولما أقامنى الله تعالى في هذا المقام تحققت بحيوانيته تحقفا كاملا ، فكنت أرى وأريد أن أنطق بما أشاهده فلا أستطيع ، فكنت لا أفرق بينى وبين الخرس الذين لا يتكلمون) لما ذكر قبيل ذكره من كشف النشأتين مثال ظهور العين الواحدة في صور كثيرة هى في تلك الصور عينها غير متعبد ولا منحصر في شيء منها ، فيصدق على تلك العين الواحدة في صورة من تلك الصور الكثيرة أنها عينها في صورة أخرى أو صور أخرى من وجه ، ويصدق أيضا أنها غير الأخرى من حيث تغاير الصورتين والتعين من وجه ، علم من ذلك ظهور لإلباس في النشأتين ، وأن لإلباس المرسل إلى بعليك هو عين إدريس الذى كان يوحى إليه قبل نوح من حيث العين والحقيقة ، ويصدق أنه غيره من حيث الصورة والتعين فلا تلبس عليك التعينات ، فلو قلنا : إن العين أخذت الصورة الإدريسية وانتقلت إلى الصورة الإلباسية لكان عين القول بالتناسخ ، ولكننا نقول : إن عين إدريس وهويته مع كونها قائمة في إنية إدريس وصورته في السماء الرابعة هى الظاهرة في الصورة الإلباسية والمتعينة في إنية إلباس ، فيكونان من حيث العين واحدا ومن حيث التعين الصورى والظهور الشخصى اثنين كحقيقة جبريل وعزرائيل وميكائيل ، فإنهم يظهرون في الآن الواحد في مائة ألف مكان بصور شتى ، كلها قائمة موجودة هؤلاء الأرواح الكلية الكاملة فكذلك أرواح الكمل وأنفسهم ، وكالحق المعجلى في صور تجليات غير متناهية ، وتعينات أسماء إلهية لا تحصى كثرة مع أحدية ذاته وهين المتزمنة عن أن تتكرر بالصور والتعينات ، ثم إنه قدس سره أحال التحقق بهذا المعنى والاطلاع على الحكمة الإلباسية عن أن يتحقق السالك بحيوانيته وينزل عن رتبة العقل وحكمه حتى يبنى حيوانا محضاً ، ليعلم سر نزول إدريس بعد أن تحقق بروحانيته حتىبقى عقلا مجردا بلا شهوة إلى صورة إلباس مبعوثا إلى أهل بعليك . وفائدة التحقق بالمنزلتين منزلة شهود الحق والتحقق به فى الملائكة الأعلى ذوقا ومنزلة ، والتحقق بشهود الحق أيضا فى العالم الأسفل والتحقق به ليكشف مايكشفه كل دابة أى يطلع على عذاب القبر والنعم فيه ، فإنه يطلع على ذلك الحيوانات

(تحقق بحيوانيته) فيه نزل منزلة إدريس عليه السلام حيث نزل عن سماء عقله إلى أرض نفسه ، فهذا النزول لا يكون إلا بصدا المروج إلى سماء الروح بالرياضات والمجاهدات كما كان رفع إدريس إلى السماء كذلك بالى .

العجم فهو دا دون الثقلين ، والباقي ظاهر (فإذا تحقق بما ذكرناه) أى عند نزوله إلى حيوانيته والتحقق بها (انتقل إلى أن يكون عقلا مجردا في مادة طبيعية ، فيشهد أمورا هي أصول لما يظهر في الصور الطبيعية ، فيعلم من أين يظهر هذا الحكم في الصورة الطبيعية علما ذوقيا) يعنى أن السالك المتحقق بحيوانيته إذا انتقل بعد ذلك إلى التحقق بكونه عقلا مجردا عن القيود الطبيعية ، تحقق حينئذ ذوقا أن العين التي كانت في عالم العقل عقلا هي في عالم النفس نفس ، فشهد في العالم للعقل عقولا هي أصول لما في العالم الأسفل من الصور الطبيعية ، فيعلم أن الأحكام المختلفة في الصور الطبيعية هي معاني الأعيان والحقائق العقلية علما ذوقيا ، فالحقيقة التي هي وجود بحث صرف هي ذاته تعالى في عالم الأعيان عين ، وفي عالم المعاني معنى - عرف معقول ، وفي عالم العقول عقل مجرد ، وفي عالم النفس نفس ، وفي عالم الحيوان حيوان ، وفي النبات نبات ، وفي الجماد جماد ، فقد ظهرت العين الحقيقة في المراتب كلها بهذه الصور مع بقائها على حالها في عالمها فهي أصل الكل ومنشؤه ومنبعه ، وإلى الأصل الأول والحقيقة الأولى مصيره ومرجه - وإلى الله ترجع الأمور - منه بدأ الكل وإليه يعود (فإن كوشف على أن الطبيعة عين نفس الرحمن - فقد أوتى خيرا كثيرا -) فإنه قد أوتى الحكمة التي بها تنقلب أعيان خلق العالم كله ، مع كثرة صورها الغير المتناهية حقا واحدا أحدا لا كثرة فيه أصلا وهو الخير الكثير ، لأن الغالب على حاله الإحسان العلمي والحكمة والتوحيد (وإن اقتصر معه على ما ذكرناه فهذا القدر يكفيه من المعرفة الحكمة على عقله فيلحق بالعارفين ، ويعرف عند ذلك ذوقا - فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم -) يعنى أن الله قتلهم في صوركم وموادكم (وما قتلهم إلا الحديد والضبارب والذي خلف هذه الصورة ، فبالجموع وقع القتل والرمى فيشاهد الأمور بأصولها وصورها فيكون تاما ، فإن شهد النفس كان مع التمام كاملا ، فإن النفس الرحمانى هو عين فيض الوجود والحياة على الكل بل عين تنزل الحق إلى الصور كلها) فلا يرى إلا الله عين ما يرى فيرى الراى عين المرنى ، وهذا القدر كاف ، والله الموفق والهادى ،

(فص حكمة إحصائية في كلمة لقمانية)

إنما اختصت الكلمة اللقمانية بالحكمة الإحصائية ، لأن الغالب على حاله عليه السلام الإحسان بالشهود العلمي والحكمة والتوحيد والإسلام في قوله تعالى - ومن يسلم وجهه فيشهد أمورا كلية مجردة في غير مادة طبيعية ، فيعلم من أين يظهر هذا الحكم وهو الرى والقتل وغير ذلك بالى - (فإن شهد النفس) أى شهد مع ذلك أن النفس الرحمانى غير الطبيعية كان مع التمام كاملا في المعرفة بالله ، فعلى هذا التقدير فلا يرى إلا الله في عين كل ما يرى فيرى الراى عين المرنى - فن خيت أنه كامل يرى الراى عين المرنى ويراه غيره من حيث أنه تام لا كامل فجمع بين الصهورين شهود نفس الرحمن وشهود أصول الأمور وصورها فليسكل بههود حكم في هذا العارف بالى .

إلى الله - تعالى - وهو محسن فقد أسسك بالبر والوفاء - وقوله - آتينا لقمان الحكمة - والإحسان والحكمة أخوان ، لأن الإحسان فعل ما ينبغي ، والحكمة وضع الشيء في موضعه ، وفي وصيته لابنه - يابني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم - وأول مراتب الإحسان المعاملة مع الحق بمحض التوحيد ، ثم الشهود في الطاعة والعبادة كما في قوله عليه الصلاة والسلام : الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه ، أى في غاية الظهور ، ومن هذا الباب قوله - يابني إنما إنك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة أو في السموات أو في الأرض يأت بها الله - ثم في معاملة الخلق كالإحسان بالوالدين ، وجميع وصاياه لابنه من باب الإحسان :

(إذا شاء الإله يريد رزقا له فالكون أجمعه غذاء)

أى إذا تعلقت مشيئة الله بإرادة الرزق له من حيث أنه عين للوجود الحق المتعين بأعيان الممكنات ، فالكون كله والأحكام الإلهية الظاهرة بالكون كلها غذاء له لظهوره بها في ملابس الصفات والأسماء ، فإن الهوية الإلهية الجمعية من حيث عينها بذاتها غنية عن العالمين وعن الأسماء كلها ، وأما تعلق المشيئة بإرادة الرزق فهو من حيث كونه ظاهرا في مظاهر الأكوان وأعيان العالم ، والفرق بين المشيئة والإرادة أن المشيئة عين الذات وقد تكون مع إرادة وبدونها ، والإرادة من الصفات الموجبة للاسم المريد ، فالمشيئة أعم من الإرادة فقد تتعلق بها وتنقبض بها كمشيئة الكراهة أى بالإيجاد والإعدام. ولما كانت الإرادة من الحقائق الأسمائية فلا تقتضى إلا الوجود فتتعلق بالإيجاد لا غير ، ولهذا عقلها بالإرادة لتختص بوجود الرزق ، وأصل الكلام أن يريد الرزق لأنها مفعول المشيئة ، فحذف إن ورفع الفعل كقوله . ألا أيهدا الزاجرى أحضر الوغى .

(وإن شاء الإله يريد رزقا لنا فهو الغذاء كما يشاء)

أى وإن تعلقت مشيئته بإرادة الرزق لنا من لدنه فهو المراد أن يكون لنا رزقا من حيث أنه الوجود الحق ، فيوجدنا كما يشاء ويختفى فينا ويظهرنا كالغذاء بالنسبة إلى المتغذى ، فإننا نقوش وهيات وشؤون وتعينات لا وجود لنا ولا تحقق فهو المتعين بنا ومظهرنا وغداؤنا ورزقنا بالوجود كما نحن غذاؤه بالأحكام ، وفي نسخة : فهو الغذاء كما تشاء أى كما تقتضى أعياننا أن توجد به ، وكما أن تحققنا وإبقاءنا بالوجود فكذاك بقاء أسمائه بالأعيان .

(مشيئته إرادته فقولوا بها قد شاءها فهو المشاء)

(إذا شاء الإله يريد رزقا له أى أراد الحق سببا لظهور نفسه (فالكون أجمعه غذاء) له من إظهارها إياه واختفاؤه فيها بالى)

وقيل : إن المشيئة تخصيص المدوم الوجود والوجود لعدم ، والإرادة تخصيص المدوم الوجود فقط (مشيئته عين إرادته فقولوا بها) أى بالمشيئة قد شاءها الإرادة فهي أى الإرادة بالمعنى بفتح الميم أى المراد لهذا وجه اتحادهما ، ومعنى البيت الأول على تقدير الاتحاد إذا شاء الإله أن يشاء فحينئذ تكون المشيئة المعناه ويترك بينهما بفرق آخر بقوله * يريد زيادة ويريد نقصا * بين أن الإرادة تتعلق بزيادة شيء ونقصه

ولما كانت الإرادة لا تتعلق إلا بالإيجاد أى بمعدوم يريد لإيجاده لأن تأثير الأسماء الإلهية إنما هو في المعدومات لإيجادها لقوله - إنما قولنا لشيء إذا أردناه - والمشية من حيث كونها عين الذات ولا بد لكل اسم من الذات كانت عين الذات من وجه وأعم منها من وجه لأنها قد تتعلق بالإعدام أى بوجود يريد لإعدامه كقوله - إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد - فقال مشيئته إرادته ، أى هما متحدان في التعلق بالفعل والإيجاد فقولوا بهذه المشية ، أى المقتضية للإيجاد التي هي عين الإرادة قد شاء الإرادة ، فهي : أى فلا إرادة هي مفعول المشية فالشاء اسم مفعول بمعنى المراد ، وأصله على قياس اللغة المشيء لكنه غير مستكمل .

(يريد زيادة ويريد نقصا وليس مشاؤه إلا المشاء)

المشاء بفتح الميم هنا مصدر ميمي أى المشية كما كانت عين الذات ، ولم يثبت لها اسما كالإرادة وليست إلا العناية لم تقتض لوجود ، فقد تتعلق بإرادة الزيادة وهي الإيجاد ، وقد تتعلق بالنقص وهي الإعدام ، وليست المشية في القسمين إلا المشية ، بخلاف الإرادة فلأنها لم تتعلق في القرآن إلا بالإيجاد ، ولهذا قال بالفرق بينهما من وجه وباتحادهما من وجه في قوله :

(فهذا الفرق بينهما فحقق) ومن وجه فعيتهما سواء)

قال الله تعالى - ولقد آتينا لقمان الحكمة - وقال - ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا - فللقمان بالنص هو ذو الخير الكثير بشهادة الله تعالى له بذلك ، والحكمة قد تكون متافظا بها ، وقد تكون مسكوتا عنها) أى حيث يكون الحال يقتضي النطق بالحكمة متلفظ بها ، فإن النطق في موضعه حكمة ، ومن حيث يقتضي الحال السكوت ، فالحكمة مسكوت عنها لأن السكوت في موضعه حكمة ، كما سكنت لقمان عن سؤال داود حين رآه صنع الدرع ، فأراد أن يسأل ما هو فسكت ولم يسأل حتى أتمه فلبس ، فقال نعم لبوس الحرب هذا ، فقال لقمان : نعم الخلق الصبر ، فقال داود : الصمت حكمة ، وقيل إنه قال لأجل هذا سمى حكيمًا ، فتل هذا السكوت بذى عن التؤدة وانتفاء الاستعجال الطبيعي (مثل قول لقمان لابنه - يا بني إنما إن تلك مثقال حبة من خردل فتسكن في صخرة أو في السموات أو في الأرض يأت بها الله - فهذه حكمة منطوق بها ، وهو أن جعل الله هو الآتي بها وقرر ذلك الله في كتابه ولم يرد هذا القول على قاله ، وأما الحكمة المسكوت عنها

(* وليس مشاؤه إلا المشاء *) أى لا تتعلق مشيئته بزيادة شيء ونقصه بل هي العناية الإلهية المعانة بإيجاد المشاء من غير تعرض إلى الزيادة والنقصان بالي .

(ولم يرد هذا القول على قاله) مع أن الإتيان يضاف إلى العبد أيضا ، ولم يقل الحق ليس الأمر كما قالت فدل ذلك على أن كل آفة الحبة عين الحق من جهة الحقيقة بالي .

وعلمت بقرينة الحال فكونه سكث عن الموتى إليه ب تلك الحبة ، فما ذكره ولا قال لآبته
 بأت بها الله إليك ولا إلى غيرك) وفي نسخة أو إلى غيرك ، ولا في النسخة الأولى تأكيده
 لقوله ، ولا قال وفي ولا قال تأكيد للنفي وفي ، فما ذكره ، ومعناه ولا قال إلى غيرك فيكون
 معناهما واحدا .

(فأرسل الإنبيان عاما ، وجعل الموتى به في السموات إن كان أو في الأرض تنبيها ،
 لينظر الناظر في قوله تعالى - وهو الله في السموات وفي الأرض - فنبه لقمان بما تكلم به وبما
 سكث عنه أن الحق عين كل معلوم ، لأن المعلوم أعم من الشيء فهو أنكر التكرات) أى
 تنبيها على أن في السموات والأرض هو الحق ، فالمعلوم في السموات والأرض ليس غيره
 لأن المأق به هو المعلوم في السموات وفي الأرض ، والمعلوم في السموات هو ما في الجهة
 العلوية من الحقائق العينية والاسمية والروحانية على اختلاف طبقاتها ، والمعلوم في الأرض
 هو ما في الجهة السفلية من الحقائق الكونية والآثار الجسمية على اختلاف مراتبها كالعناصر
 والمواليد وأحوالها وهياتها ، فإنها تحت تصرف العوالم العلوية الإلهية وتأثيراتها ، وإنما جعل
 المعلوم أعم من الشيء لأن الشيء عنده هو الذي له وجود عيني ، والمعلوم يتناول ماله وجود
 عيني وما ليس له وجود عيني ، فإن علمه محيط بالكل ، فالمعلوم أعم من الشيء ، وأما
 عند من جعل الشيء أعم من المتعين الخارجي والعقل فالمعلوم والشيء يتساويان ، لأن الثابت
 في العلم شيء كالأعيان الثابتة ، وهو أرجح لقوله - إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له
 كن فيكون - فإنه تعالى أطلق قبل الكون على العين اسم الشيء وخاطبه بقوله « كن »
 فيترتب الأمر كونه وكيف كان فالمقصود حاصل ، لأن المراد التنبيه على العالم الآتي بالمعلوم
 أى الله عين المعلوم سواء كان أعم من الشيء أو مساويا ، فإن الغرض إحاطة علمه بالكل ،
 وإن العلم والعالم والمعلوم حقيقة واحدة لا فرق بينها إلا باعتبار .

(ثم تم الحكمة واستوفاهما لتكوين النشأة كاملة فيها فقال - إن الله لطيف - فنق
 لطفه ولطفه أنه في الشيء المسمى بكذا المحدود بكذا عين ذلك الشيء حتى لا يقال فيه
 إلا ما يدل عليه اسمه بالتواطؤ والاصطلاح ، فيقال : هذا سماء وأرض وصخرة وشجر
 وحيوان وملك ورزق و طعام ، والعين واحدة من كل شيء وفيه كما يقول الأشاعرة : إن
 العالم كله متماثل بالجواهر فهو جوهر واحد ، فهو عين قولنا العين واحدة ، ثم قالت : ويختلف
 بالأعراض ، وهو قولنا : ويختلف ويتكرر بالصور والنسب حتى يتميز ، فيقال : هذا

(إلا ما يدل عليه اسمه) وما عبارة عما يدل عليه اسم ذلك الشيء من القوم ، فإن قولنا هذا سماء
 لا يحمل على المتبدل إلا مدلول السماء بالتواطؤ أى بالتوافق والاصطلاح بالى .
 (ثمانية الجواهر) كخامس أفراد الإنسان بالإنسان فهو جوهر واحد في كل متماثل كما أن الإنسان
 واحد في كل متماثل من أفرادها بالى .

ليس هذا من حيث صورته أو عرضه أو مزاجه كيف شئت لقل ، وهذا عين هذا من حيث جوهره ، ولهذا يؤخذ عين الجوهر في حد كل صورة ومزاج ، فنقول نحن إنه ليس سوى الحق ، وبظن المتكلم أن مسمى الجوهر وإن كان حقا - أى ثابتا غير متعين (ما هو عين الحق الذى يطلقه أهل الكشف والتجلى ، فهذه حكمة كونه لطيفا) بتنجيم الحكمة المبينة للتوحيد واستيفائها تكميل مانشا فيه من المعنى أو لتكون النشأة اللقمانية كاملة في تلك الحكمة قوله - إن الله لطيف خبير - فمن كمال لطافته أن الحق تعالى مع أحدية عينه يصدق الأشياء المتباينة المحدودة بحدود مختلفة وأسام متفاوتة ، كالسما والأرض وغيرهما مما عد ولم يعد مما يصدق عليها بالتواطؤ بمعنى أنها عين واحدة ، وذلك يطابق قول الأشاعرة : إن العالم كله مناهل بالجوهر أى هو جوهر واحد ، وكذلك نقول : يختلف وينكثر بالصور والنسب حتى يتميز ، فيقال : هذا ليس هذا من حيث صورته أو عرضه ، وذلك يطابق قولهم يختلف بالأعراض ، ثم إنهم مع قولهم بأحدية الجوهر في صور العالم كلها يقولون بثنائية العين : أى أن عين الجوهر في العالم غير الحق ولو كان كما قالوا لما كان الحق المشهود الموجود المطلق واحدا أحدا في الوجود بل كانا عينين وانتهى حد كل منهما إلى الأخرى وتمايزتا لكون كل واحد منهما غير الآخر ، وليس عينه حيثئذ والحق تعالى وتنزه أن يكون محدودا معه غيره في الوجود حقيقة فنقول : مافى الوجود إلا عين واحدة هى عين الوجود المطلق الحق وحقيقته وهو الوجود المشهود لا غير ، ولكن هذه الحقيقة لها مراتب وظهور لا تنتهى أبدا في التعيين ، فأول مراتبها إطلاقها عن كل قيد واعتبار ولا تعينها وعدم انحصارها ، والمرتبة الثانية تعينها في عينها وذاتها بتعين جامع لجميع التعينات الفعلية الوجودية الإلهية الانفعالية السكونية . والمرتبة الثالثة المرتبة الجامعة لجميع التعينات الفعلية المؤثرة وهى مرتبة الله تعالى . ثم المرتبة التفصيلية لتلك المرتبة الأحدية الإلهية وهى مرتبة الأسماء وحضراتها . ثم المرتبة الجامعة لجميع التعينات الانفعالية التى من شأنها التأثير والانفعال ولوازمها ، وهى المرتبة السكونية الإمكانية الخلقية . ثم المرتبة التفصيلية لهذه الأحدية الجمعية السكونية ، وهى مرتبة العالم ، ثم تفاصيل الأجناس والأنواع والأصناف والأشخاص والأعضاء والأجزاء والأعراض والنسب ، ولا يقدح كثرة التعينات واختلافها وكثرة الصور في أحدية العين ، إذ لا تحقق إلا لها في ذاتها وعينها لا غير لإله إلا الله - كل شيء هالك إلا وجهه - فالعين بأحدية الجمع سارية في جميع هذه المراتب والحقائق المترتبة فيها فهى هو وهو هى عينها لا غيرها ، كما كانت الهوية في المرتبة الأحدية الجمعية الأولى هو لا غيره ، وكان الله ولم يكن معه شيء .

(ثم لعن فقال - خبير - أى عالم عن إخبار وهو قوله - ولنبلونكم حتى تعلم -)

وهو العلم الثابت للحق من حيث حقيقة وجود العباد (وهذا هو علم الأذواق ، فجعل الحق نفسه مع علمه بما هو الأمر عليه مستفيدا علما ، ولا يقدر على إنكار ما لص الحق عليه في حق نفسه ، ففرق تعالى ما بين علم الذوق والعلم المطلق ، فلم الذوق مقيد بالقوى ، وقد قال عن نفسه إنه عين قوى عبده في قوله : كنت سمعه ، وهو قوة من قوى العبد ، وبصره وهو قوة من قوى العبد ، ولسانه وهو عضو من أعضاء العبد ، ورجله ويده ، فما اقتصر في التعريف على القوى فحسب حتى ذكر الأعضاء ، وليس العبد بغير هذه الأعضاء والقوى ، فعين مسمى العبد هو الحق لا عين العبد وهو السيد الرؤوف : أى هوية العبد وحقيقته من غير نسبة العبدانية هو الحق من غير نسبة الإلهية والسيدية ، إلا أن عين العبد من حيث أنه عبد أحنى مع نسبة العبودية هو السيد من حيث أنه سيد مع نسبة السيادة (فإن النسب متميزة لذاتها وليس المنسوب إليه متميزا) أى من حيث الحقيقة (فإنه ليس ثم سوى عينه في جميع النسب فهو عين واحدة ذات نسب وإضافات وصفات ، فمن تمام حكمة لقمان في تعليم ابنه ما جاء به في هذه الآية من هذين الاسمين الإلهيين لطيفا وخبيرا سمى بهما الله ، فلوجعل ذلك في الكون وهو الوجود فقال كان لكان أتم في الحكمة وأبلغ في الموعظة ، فحكى الله تعالى قول لقمان على المعنى كما قال لم يزد عليه شيئا) يعنى أن قوله - إن الله لطيف خبير - إخبار بأنه تعالى موصوف باللطف والخبرة ، وذلك يدل على أنه تعالى كذلك في الواقع ، ولا يدل على أن وجوده يقتضى ذلك ، فلو أتى بالكلمة الوجودية الدالة على اتصافه بالصفتين المذكورتين في الأزل فقل وكان الله لطيفا خبيرا لكان أتم في الحكمة وأبلغ ادلالته على أن وجوده تعالى كان في الأزل ، كذلك اقتضى وجود تلك النسبة فهو كذلك لطيف خبير في الحال الواقع . وأما العبارة المذكورة فتحتمل أن تكون كذلك في الأزل ، وأن لا يكون لكون الله تعالى حكى قول لقمان من غير تغيير ، وإنما قال لقمان بهذه الصيغة مع كلمة التحقيق والتأكيد ليعمك ويتحقق في نفس ابنه أنه في الواقع كذلك جزما (وإن كان قوله - إن الله لطيف خبير - من قول الله ، فلما علم الله تعالى من لقمان أنه لو نطق لتمم متمما بهذا) أى بما معناه في لغته معنى هذا في اللغة العربية وذلك من حيث التحقيق ، والعذر ما ذكرناه من أن لقمان لفرط شفقه وتعطفه ورأفته بابنه قام في مقام التعليم والإرشاد والنصيحة بهذه القرائن مخبرا عن الواقع إخبارا مؤكدا جازما ، ليعتقد ويتمكن في نفس ابنه مقام الإخبار عن خبرة وجود ، ولو قال كان الله لطيفا خبيرا ، وهذا وإن كان كذلك فالمبالغة والإتمام على الوجه الأول أنسب في الحكمة فأخبر الله تعالى عنه بصورة ماجرى في الحال الواقع من غير زيادة ولا نقصان .

(وهذا) أى العلم الاختيارى هو علم الأذواق ، أى غنى بالذوق الذى لا يحصل إلا بالقوى ، فجعل الحق نفسه

وأما قوله - إن تلك مثقال حبة من خردل - لمن هي له غذاء وليس إلا الذرة المذكورة في قوله - فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره - فهي أصغر متغذ) أى لو كان أصغر منها للذكره الله في هذه الآية لكونه تعالى في بيان أنهى درجة المبالغة ، وأيضا لأن في الحبة من الخردل أكبر وأكثر من الذرة فالمبالغة إنما تكون في منفذ أصغر من غذائه (والحبة من الخردل أصغر غذاء ولو كان ثم أصغر لجاء به كما جاء بقوله - إن الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما بعوضة - ثم لما علم أنه ثم ما هو أصغر من البعوضة قال : فما فوقها يعنى في الصغر ، وهذا قول الله والتي في الزلزلة قول الله أيضا فاعلم ذلك ، فما فوقها البعوضة في الصغر الذرة، وثم لطيفة أخرى وذلك أن الذرة مع صغرها أخف في الوزن أيضا لكونها حيوانا إذ الحى أخف من الميت، فالمعنى أن العمل إذا كان مثقال ذرة في الصغر والخفة فلا بد من رؤية الجزاء، فنحن نعلم أن الله تعالى ما اقتصر على وزن الذرة و ثم ما هو أصغر منها فإنه جاء بذلك على المبالغة والله أعلم ، وأما تصغيره اسم ابنه فتصغير رحمة ، فلهذا وصاه بما فيه سعادته إذا عمل بذلك، وأما حكمة وصيته في نهيه إياه أن - لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم - والمظلوم المقام (أى الخلل الذى أثبت فيه الانقسام) حيث نعتة بالانقسام وهو عين واحدة فإنه لا يشرك معه إلا عينه ولما غاية الجهل ، وسبب ذلك أن الشخص الذى لا معرفة له بالأمر على ما هو عليه ، ولا بحقيقة الشيء إذا اختلفت عليه الصور في العين الواحدة، وهو لا يعرف أن ذلك الاختلاف في عين واحدة جعل الصورة مشاركة للأخرى في ذلك المقام ، فجعل لكل صورة جزءا من ذلك المقام ومعلوم في الشريك أن الأمر الذى يخصه مما وقعت فيه المشاركة ليس عين الآخر الذى شاركه إذ هو الآخر ، فإذا ما ثم شريك على الحقيقة ، فإن كل واحد على حظه مما قيل فيه إن بينهما المشاركة فيه ، وسبب ذلك الشركة المشاعة وإن كانت مشاعة فإن التصريف من أحدهما يزيل الإشاعة - قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن - هذا روح المسألة) إنما هو روح المسألة لأن الشركة بين الصور الإلهية معقومة عند أهل الحجاب، فإن الصور الإلهية والأسماء واحدة بالذات، والدعوة إنما هي للذات في الصورة الرحمانية أو الصورة الإلهية أو فيهما معا أو في أى صورة شاء من الصور الأسمائية، فالداعى للرحمن مختص من وجه فلا شركة وكذلك المختص بدعوة الله الذات الأحادية فلا شركة في مدعوه لأحدثه عنده في جميع الصور

مع علمه بالعلم المطلق بما هو عليه الأمر مستفيدا علما بقوله - حتى تعلم - وهو علم الدوق لا العلم المطلق ، فتعبر الاسم الجبر من الاسم العظيم بالى .

وجواب أما قوله فهي الذرة التى هي البذرة الصغيرة أصغر متغذ من الحيوان ، والحبة من الخردل أصغر غذاء من الأغذية ، ولو كان ثمة في العالم أصغر غذاء ومتغذيا من خردل وذرة لجاء به كما جاء بقوله - إن الله لا يستحي أن يضرب - الآية بالى .

كما هو عليه، ولذلك علل الإجازة في دعوة أحدهما على السواء بقوله - فله الأسماء الحسنى -
أى الدعوة إنما هى للهوية الأحادية العينية الجمعية بين صور الأسماء الحسنى، والمسمى ليس
إلا واحدا فلا شركة أصلا والألفاظ ظاهرة .

(فص حكمة إمامية في كلمة هارونية)

إنما خصت الكلمة الهارونية بالحكمة الإمامية، لأن هارون عليه السلام كان إمام أئمة
الأحبار، وقد استخلفه موسى على قومه بقوله - اخلفنى فى قومى وأصلح - والإمام لقب
من ألقاب الخلافة، وقد صرح هارون بذلك فى قوله اتبعونى وأطيعوا أمرى - وقد
بقيت الإمامة فى نسله إلى الآن، وهى الخلافة المقيدة أى الإمامة بالوساطة كما كانت لخلفاء
رسول الله صلى الله عليه وسلم، وله الإمامة المطلقة لكونه نبيا مبعوثا بالسيف كإمامة
المهدى عليه السلام، والمراد بالمطلقة التى لا واسطة بين صاحبها وبين الله وله رتبة التقدم
والتحكم فى الوجود، ولو لم يكن كذلك لما صرح بوجوب اطلاعه وطاعته فى قوله - اتبعونى
وأطيعوا أمرى - وهى التى قال فيها لخليله - إني جاعلك للناس إماما - فله الإمامة
المطلقة والمقيدة .

(واعلم أن وجود هارون عليه السلام كان من حضرة الرحوت بقوله - ووهبنا له من
رحمتنا أخاه هارون نبيا - فكانت نبوته من حضرة الرحوت، فإنه أكبر من موسى سنا
وكان موسى أكبر منه نبوة . ولما كانت نبوة هارون من حضرة الرحمة لذلك قال لأخيه
موسى عليه السلام - يا ابن أم - فناداه بأمه لا بأبيه إذ كانت الرحمة للأُم دون الأب . أوفر
فى الحكم، ولولا تلك الرحمة ما صبرت أى الأم على مباشرة التربية، ثم قال - لا تأخذ
بلحيتى ولا برأسى - ولا تشمت فى الأعداء - فهذا كله نفس من أنفاس الرحمة، وسبب ذلك
عدم التثبت فى النظر فيما كان فى يده من الألواح التى ألقاها من يديه، فلو نظر فيها نظر
تثبت لوجد فيها الهدى والرحمة، فالهدى (أى فوجد الهدى) بيان ما وقع من الأمر الذى
أغضبه مما هو هارون برى منه) وكان الله قد أعلمه قبل ذلك بالأمر بقوله - إنا فتنا قومك
من بعدك وأضلهم السامرى - (والرحمة بأخيه) ووجد الرحمة بأخيه (فكان لا يأخذ
بلحيته بما رأى من قومه مع كبره وأنه أسن منه فكان ذلك من هارون شفقة على موسى،
لأن نبوة هارون من رحمة الله فلا يصدر منه إلا مثل هذا، ثم قال هارون لموسى عليه السلام
- إن خشيت أن تقول فرقت بين بنى إسرائيل - فتجعلنى سببا فى تفريقهم، فإن عبادة

أى وجد موسى فى الألواح ما أغضب قومه إلا السامرى، وهارون برى منه والرحمة بأخيه بالى .

العجل فرقت بينهم فكان منهم من عبده اتباعا للسامري وتقليدا له ، ومنهم من توقف عن عبادته حتى يرجع موسى إليهم فيسألونه في ذلك ، فخشي هارون أن ينسب ذلك الفرقان بينهم إليهم ، وكان موسى أعلم بالأمر من هارون ، لأنه علم ما عبده أصحاب العجل لعلمه بأن الله قد قضى أن لا يعبد إلا إياه ، وما حكم الله بشيء إلا وقع فكان عتب موسى أخاه هارون لما وقع الأمر في إنكاره وعدم اتساعه ، فلأن العارف من يرى الحق في كل شيء بل يراه عين كل شيء فكان موسى يرى هارون تربية علم وإن كان أصغر منه في السن ، أى تربية تربية زبانية متعينة لهارون في مادة موسى ، لأن التربية لا تكون حقيقة إلا من الرب ، فكما كان يرى موسى في مادة هارون بأن جعله من رحمته له نبيا يكمل نبوته وشده به أزره كان يرى هارون في مادة موسى ، فإنه عتب عليه وأخذ بلحيته ورأسه ليتنبه على أسراره ما وقع من عبادة العجل فيطلع على ما يقرر موسى بعلمه في سر ذلك ، وكان الله في تربية موسى وهارون من حيث لا يشعر بذلك إلا من شاء الله ، فإن جميع الأفعال التي يجري الله على أيدي عباده صور أحكام حقائقهم وحكمة لا يعلمها إلا الله ومن أطلعه عليها ، ففوق العتب وعدم الثبوت وإلقاء الألواح من يد موسى وأخذه بلحية هارون أمر قوى غير متوقع من مثله في مثل أخيه الذي هو أكبر سنا إنما كان لتنبه على ما ذكر من السر وتربيته من حيث لا يشعر أن بذلك الأمر فإنهما من المعصومين الذين لا يجري الله على أيديهم إلا ما هو الحكمة والطاعة ، ويزيد به العلم والمعرفة ، وهذا بالنسبة إلى أخيه ، وأما بالنسبة إلى قومه فهو أن موسى عليه السلام كان في مبالغته في عتب أخيه يرى قومه أن عبادة ما يسمى غيرا وسوى عند أهل الحجاب ، وتعييننا جزئيا في شهود أهل الكشف جهل وكفر ، أما كونه جهلا فلأن المعبود ليس محصورا في صورة ، بل هو مافى الصور كلها من الحق ، لأن العبادة لا يستحقها إلا الله الذي هو عين الكل وله هوية جميع الصور ، وأما كونه كفرا فلكونه سرا يتعين على الحق المتعين ، ففعل ذلك رب موسى في مادته ليتنبهوا على ما قد كان حذرهم من قبل حين قالوا له - يا موسى اجعل لنا إلها كما لهم آلهة قال إنكم قوم تجهلون - يعنى أن حقيقته يقتضى أن العبادة مطلقا لا تكون إلا للرب المطلق ، كما قال تعالى - ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه - وقال - وهو الله في السموات وفي الأرضين يعلم سركم وجهركم - والإله المجهول ليس له

فالأنبياء والأولياء العارفون وإن كانوا ينكرون العبادة الأثرية الجزئية لكن إنكارهم ليس لاحتجاجهم من الحق الظاهر في صور الأشياء ، بل إنكارهم بحسب اقتضاء ليوته وبحسب اقتضاء الظاهر فإنهم يرون بحسب الباطن في كل شيء ، ونهى العبادة عن الأمة بحسب النبوة في مظهر خالص ، والمجهولون وإن أنكروا أيضاً لكن إنكارهم لاحتجاجهم من ظهور الحق في الأشياء بالي .

الخلق فلا يستحق عبادة المخلوق إياه ، و علم له بما يسرون وما يعلنون ، ويعلمه عليه السلام بجهلهم أقبل والتفت بالعتب على هارون ، فإنه كان في تربيته قولا وقولا يعلم من حيث ولايته ونبوته بما هو الأمر عليه علما بذلك في تلك الحالة إذ لم يعلموا إلا بعد وقوع ما وقع ، فلما نبه هارون بالحقيقة المذكورة وتحقق هو بما وقع منه ظاهرا وباطنا أعرض عن قومه بعد ما أراهم وأعلمهم بخطئهم إلى السامري فلم يعاتبهم ليتعظوا ، وذلك أبلغ في الغرض (ولذلك لما قال هارون ما قال رجع إلى السامري فقال له - فاخطبك يا سامري - يعنى لما صنعت من عدوك إلى صورة العجل على الاختصاص ، وصنعت هذا الشبح من حلى القوم حتى أخذت بقلوبهم من أجل أموالهم ، فإن عيسى يقول لبني إسرائيل : يا بني إسرائيل قلب كل إنسان حيث ماله فاجعلوا أموالكم في السماء تكن قلوبكم في السماء ، وما سمى المال مالا إلا لكونه بالذات يميل القلوب بالعبادة ، فهو المقصود الأعظم المعظم في القلوب لما فيها من الافتقار إليه ، وليس للصور بقاء فلا بد من ذهاب صورة العجل لو لم يستعجل موسى بحرقه فغلبت عليه الغيرة فحرقه ثم نسب رماد تلك الصورة في اليم نسفا وقال له - انظر إلى إهلك - فسماه إله بطريق القلبية للتعليم لما علم أنه بعض الحبال الإلهية - لأحرقته - فإن حيوانية الإنسان لها التصرف في حيوانية الحيوان ليكون الله مسخرها للإنسان ولاسيما وأصله ليس من حيوان ، فكان أعظم في التسخير ، لأن غير الحيوان ماله إرادة بل هو يحكم من يتصرف فيه من غير إرادة) أعلم أن الأنبياء كلهم صور الحقائق الإلهية النورانية الروحانية ، والفراغة صور الحقائق النفسانية للظلمانية ، ولهذا كانت العداوة والمخالفة بين الرسل والفراغة لازمة ، كما بين العقل والهوى وبين الروح والشیطان ، لكنهم مختلفون في التعينات الإنسانية لاختلاف الأسماء الإلهية فيهم ، وذلك لاختلاف القوابل بحسب الأمزجة والاعتدالات الإنسانية ، ولهذا اختلفت صورهم في الأشكال والهيئات والتعينات الشخصية ، ونفوسهم في الأخلاق والعوائد والأذواق ، وأرواحهم في العلوم والمشاهدات والمشارب والتجليات ، مع اتحادهم في الوجهة والمعارف الحتمانية والتوحيد وأصول الدين القيم ، فإنهم في ذلك كنفس واحدة على آل واحد ولرب واحد هو رب الأرباب ، فالحق الواحد يتجلى لكل منهم على صورة الاسم الغالب عليهم ، ولهذا كان الغالب على موسى أحكام القهر وشهود التجلي النورى له في صورة أئنار ، وكانت علومه فرقانية ، والغالب على نبيينا صلى الله عليه وسلم أحكام المحبة وشهود التجلي في صورة

فلم هارون ما أشار إليه موسى من كلامه إلى السامري ، وعلم أن غضبه وأخف لحيته لا لأجل عبادة العجل بل لأجل تعليمه بأن الحق لا يبعد في صورة العجل ، وإنما تصرف موسى في صورة العجل بالحرق والنسف ، فإن حيوانية الإنسان الخ بالو

النور ، وكانت علومه قرآنية : ولما كان التجلي الإلهي في حق موسى في صورة القهر والسلطنة والجلال ساطع النار على صورة العجل الذي جعله السامري إلهاً لمن عبدها حتى أحرقتة وفرقها ، وبرد أجزائها ، كما أن التجلي الإلهي يحرق كل من تجلي له ، فإن المحدث لا يبقى عند ظهور القديم بل يضمحل ويتلاشى ، فأراهم في نفس رماد العجل وحرقته صورة فناء المحدث عند تجلي الرب القديم ، وفي إحراقه صورة إحراق سبحات وجهه تعالى حتى ما انتهى إليه بصره من خلقه .

(وأما الحيوان فذو إرادة وغرض ، فقد يقع منه الإباءة في بعض التصريف ، فإن كان فيه قوة إظهار ذلك ظهر منه الجموح لما يريد منه الإنسان وإن لم يكن له هذه القوة أو صادف غرض الحيوان) أي وجد عند المسخر الذي يريد تسخير في أمر حيواني غرضاً من أغراض الحيوان كما كول أو مشروب أو ما يتوسل به إليه من أجرة (انقضاء مذلاً لما يريد منه كما ينقاد مثله لأمر فيها رفعه الله به من أجل المال الذي يرجوه منه المعبر عنه في بعض الأحوال بالآخرة ، في قوله - ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات لينخل بعضهم بعضاً سخرياً - فما يسخر له من هو مثله إلا من حيوانيته لا من إنسانيته فإن المثلين ضدان) من حيث أنهما لا يجتمعان (فيسخره الأرفع في المنزلة بالمال أو بالجاه بإنسانيته ، ويتسخر له ذلك الآخر إما خوفاً أو طمعا من حيوانيته لا من إنسانيته فما تسخر له من هو مثله ، ألا ترى ما بين البهائم من التحريش لأنها أمثال فالمثلان ضدان ، فلذلك قال - ورفع بعضهم فوق بعض درجات - فما هو معه في درجته فوق التسخير من أجل الدرجات ، والتسخير على قسمين : تسخير مراد للمسخر اسم فاعل قاهر في تسخير هذا الشخص المسخر ، كتسخيره السيد لعبده وإن كان مثله في الإنسانية ، كتسخير السلطان لرعاياه وإن كانوا أمثالاً له في الإنسانية فسخرهم بالدرجة . والقسم الآخر تسخير بالحال ، كتسخير الرعايا للملك القائم بأمرهم في اللب عنهم وحمايتهم وقتال من عاداهم وحفظ أموالهم وأنفسهم عليهم ، وهذا كله تسخير بالحال من الرعايا يسخرون في ذلك ملبكهم ويسمى على الحقيقة تسخير المرتبة بالمرتبة حكمت عليه بذلك ، فمن الملوك من سعى لنفسه ، ومنهم من عرف الأمر فلم أنه بالمرتبة في تسخير رعاياه فلم قدرهم وحققهم ، فأجره الله على ذلك أجر العلماء بالأمر على ما هو عليه ، وأجر مثل هذا يكون على الله في كون الله في شئون عباده ، فالعالم كله يسخر بالحال من لا يمكن أن يطلق عليه أنه مسخر ، قال تعالى كل يوم هو في شأن - (والظاهر أن تسخير موسى لقومه كان بمرتبة النبوة ، ولهذا كان يعلم حقهم ويراعيهم رعاية الراعى لغنمه ،

وإنما لا يسخر من إنسانيته لأن المثلين ضدان ، والضدان متساويان في الدرجة لا يجتمعان ليس بينهما جهة جامعة من هذا الوجه فلا ينقاد الإنسان لمن هو مثله من جهة الإنسانية بالي .

فكلما عاث فيهم ذئب كالسامري قاتله وقابله ورماه بالإمساس وتحريق العجل ، وشدد على خليفته عفاف المخالفة ، فكما سخرهم في مراد الله بما عنده من الله من النبوة والسلطنة ، سخره بالحوال على أن يسحق عند الله في مصالحهم الدينية والدنيوية ، عرفوا ذلك أو لم يعرفوا وما يعرفه إلا العارفون (فكان عدم قوة ادراع هارون بالفعل أن ينفذ في أصحاب العجل بالتسليط على العجل كما سلط موسى عليه حكمة من الله ظاهرة في الوجود ليعبد في كل صورة ، وإن ذهبت تلك الصورة بعد ذلك فما ذهبت إلا بعد ما تليست عند عابدها بالألوهية ، ولهذا ما بقى نوع من الأنواع إلا وعبد ، إما عبادة تاله وإما عبادة تسخير ، فلا بد ذلك لمن عقل) يعنى أن الحق المعبود المطلق الذى أمر أن لا يعبد إلا إياه لما ظهر بنور الوجود في كل نوع من الأنواع بل في كل شخص ، لزم أن يعبد في تلك الصورة إما عبادة عبد لإله ، وإما عبادة تسخير ، كما عبدت عبدة الأصنام الحجر والشجر والشمس والقمر ، ليكون الإلهية ذاتية للوجود الحق ، وعبادة التسخير ليس لها اسم العبادة عرفاً لأنها مخصوصة بمن تاله لكن العبودية متحققة في القسمين ، فإنك عبد لمن ظهر عليك ساطانه (وما عبد شيء من العالم إلا بعد التليس بالرفعة عند العابد ، والظهور بالدرجة في قلبه ، ولذلك يسمى الحق لنا برفيع الدرجات ولم يقل رفيع الدرجة فكثير الدرجات في عين واحدة ، فإنه قضى ألا يعبد إلا إياه في درجات كثيرة مختلفة أعطت كل درجة محلي لإياه عبد فيها ، وأعظم محلي عبد فيه وأعلاه الهوى ، كما قال - أفرأيت من اتخذ إلهه هواه - فهو أعظم معبود فإنه لا يعبد شيء إلا به ، ولا يعبد هو إلا بذاته ، وفيه أقول :

وحق الهوى إن الهوى سبب الهوى ولولا الهوى في القلب ما عبد الهوى)

يعنى أن كل عتق العبوديتين : عبودية التاله وعبودية التسخير لا تكون من العابد لأى معبود كان إلا لهواه ، فما عبد إلا الهوى فهو الصنم والحب والطاغوت الحقيقى لمن يرى غير الحق في الوجود. وأما عند العارف فهو أعظم محلي عبد فيه ، وهو باطن أبدا لا يظهر بالعين إلا في الأصنام ، وكليات مراتبه بعدد الأنواع المعبودة كما ذكر بعضها في الفص النوحى . وأما البيت فمعناه : أنه أقسم بحق العشق الأحدى الذى هو حب الحق ذاته أنه سبب الهوى الجهنقى الظاهرى في كل متعين بتزلاته في صور التعينات ، ولولا الهوى الحب الباطن المعين في القلب ما عبد الهوى الظاهر في النفس لأنه عينه تنزل عن التعين القلبى إلى التعين النفسى مع أحدية عينه في الكل .

كما سلط موسى على العجل بالحرق والنسف ، ولم يقدر هارون بالفعل كذلك حكمة من الله خبر كان ظاهرة في الوجود ليعبد الحق في كل صورة نوعية من الأنواع ، وإنما قيدا ذلك إذ لا يعبد الحق في كل صورة شخصية بل يعبد في صورة شخص من كل نوع بالى .

(ألا ترى علم الله بالأشياء ما أكمله ، كيف تتم في حق من عبدهواه وانجلى لها ، فقال : - وأضله الله على علم - والضلالة الخيرة ، وذلك أنه لما رأى هذا العابد ماعبد إلا هواه بانقياد لطاعته فيما يأمره به من عبادة من عبده من الأشخاص ، حتى أن عبادته لله تعالى كانت عن هوى أيضا ، لأنه لو لم يقع له في ذلك الجناب المقدس هوى وهو الإرادة بمحبة ماعبد الله ولا آثره (على غيره) أى كيف تتم للعالم في حق من عبد هواه حيث نكره تنكير تعظيم أى على علم كامل لا يبلغ كنهه ، وذلك أن أصل الهوى هو الحب اللازم لشهوده تعالى ذاته بذاته ، فإنه تعالى أقوى الأشياء إدراكا وأتم الأشياء كمالات ولا يدرك ٧ واقفت للمدرك من ذاته بذاته ، فذاته أحب الأشياء إليه بل الحب عين الحب ، وحقيقته ليس إلا حبه لذاته ، وهو العشق الحقيقى وما عداه رشحة من ذلك البحر ولمعة من ذلك النور ، فلا ميل في شيء إلى شيء إلا وهو جزئى من جزئيات ذلك الحب ، فلا محب إلا وهو محب نفسه في محبوبه أى محبوب كان لأن المحبة لازمة للوحدة الحقيقية ، فبسر بيان الوحدة في الوجود تسرى المحبة فيه لسكنها تختلف بحسب كثرة التعينات المتوسطة بينها وبين الأول وقلتها ، فكلما كانت الوسائط أكثر كان أحكام الوجوب فيها أخفى وأحكام لإمكان أظهر وبالعكس ، وينبنى على ذلك الملدمة والمحمدة بحسب تنوع أنواعها ، وتختلف أسماؤها في الانتهاء كما بينها في رسالة المحبة ، فالحاصل أن كل هوى كان أقرب إلى الحب الكلى ، والأقرب بقلة الوسائط والتعينات كان أحمد وأشرف وأقوى في نفسه وأظهر ، وصاحبه أعلى مقاماً وأرفع رتبة ، وأكثر تجرداً وأشرف ذاتاً وأقرب إلى الحق تعالى ، وكلما كان الحب أبعد من الحب الكلى المطلق بكثرة الوسائط والتعينات كان أخس وأذم وأضعف في نفسه وأخفى ، وصاحبه أدنى رتبة ، وأكثر تقيداً واحتجاباً وأخس وجوداً وأبعد من الله تعالى ، والحقيقة من حيث هى هى واحدة ، فمن علم حقيقة الهوى كان على علم عظيم ، وقد حيره الله حيث وجدته في الحقيقة محموداً غاية الحمد ، ومع التغمى بغواشى التعينات مذموماً غاية الذم ، فتحرير بين كونه حقاً وبين كونه باطلاً ، والحق مطلع على أنه لا يعبد في الجهة العليا والسفلى بهواه إلا إياه إذ ليس في الوجود شيء إلا وهو عين الحق ، ألا ترى إلى قوله - وهو الله في السموات وفى الأرض - وقوله - وهو الذى فى السماء إله وفى الأرض إله - وقوله عليه الصلاة والسلام « لو دلى أحدكم بحبل لبط على الله » فكل ماعبده عابد في أحد الجهتين لا يعبد إلا بهواه إذ هو الذى يأمره بعبادة ماعبده فلا يطيع في الحقيقة إلا هواه حتى إن الحق المطلق لم يعبد إلا بالهوى ، إلا أنه يسمى باسم

(واتخذها لها) أى سماها فقط دون غيره من مجالى الحق ، لظهور الحق له فيه دون غيره يقال في حقه - وأضله الله - بالى

وذلك أى التكليف والتعظيم لما رأى الحق هذا العابد ماعبد إلا هواه بالى .

أشرف كالإرادة، وهي حبة مّا إما بحبة النجاة والدرجات، أو كمال النفس، أو حبة صفات الله تعالى، أو حبة ذاته تعالى وتقدس، ولذلك نكر المحبة فقال وهو الإرادة بمحبة، إذ لو لم يكن له نوع من أنواع المحبة ما عبد الله تعالى ولا أثره على غيره (وكذلك كل من عبد صورة مّا من صور العالم واتخذها إلها ما اتخذها إلا بالهوى، فالعبد لا يزال تحت سلطان هواه) ولذلك أطلق بعض المحققين من المتأخرين كالعراقي وغيره اسم العشق على الحق تعالى نظراً إلى الحقيقة، فإن العشق والمعشوق ثمة ليس في الحقيقة إلا واحداً لافرق إلا باعتبار كالعالم والعالم والمعلوم: وإذا تقرر قاعدة التوحيد الحقيقي فلا مشاحة في الألفاظ.

(ثم رأى المعبودات تتنوع في العابدين، وكل عابد أمراً مّا يكفر من يعبد سواه، والذي عنده أدنى تبه يحار لاتحاد الهوى بل لأحدية الهوى كما ذكر، فلأنها عين واحدة في كل عابد فأضله الله: أي حيره على علم بأن كل عابد ما عبد إلا هواه ولا استعبده إلا هواه، سواء صادف الأمر المفعول أو لم يصادف) قوله فأضله الله جواب لما في قوله: وذلك أنه لما رأى هذا العابد، وفاعل رأى ضمير اسم إن في أنه وهو يرجع إلى من عبد هواه اتخذ إلها مع كونه على علم بليغ، وقوله: ثم رأى المعبودات تتنوع عطف على رأى في لما رأى، وفيه إشارة إلى منشأ حيرته وتعليل لها مع كمال علمه، وحذف الفاء في جواب لما لظول الكلام، وتوسط التعليل بين الشرط والجزاء. والمعنى أنه لما رأى هذا العابد وذلك العابد وكل عابد حتى عابد الحق تعالى وكذا كل من عبد صورة مّا من صور العالم لا يعبد كل منهم إلا هواه، ثم رأى تنوع المعبودات وتناكر العباد بحيث يكفر كل عابد من يعبد سوى معبوده مع أحدية الهوى في الحقيقة عند من له أدنى تبه حيره الله لضيق ذرعه وصعوبة فرقه بين الحق والباطل والمشروع وغير المشروع.

والعارف المكمل من رأى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه) لأن الوجود الحق هو الذي ظهر في الكل وفي كل واحد (ولذلك سمّوه كلهم إلها مع اسمه الخاص بمحجر أو شجر أو حيوان أو إنسان أو كوكب أو ملك، ولذا اسم الشخصية فيه) بحسب الماهية المتعينة بالمتعين النوعي ثم بالمتعين الشخصي (والألوهية مرتبة تخيل العابد له أنها مرتبة معبودة، وهي على الحقيقة مجلى الحق لبصر هذا العابد الخاص المعتكف على هذا المعبود في هذا المجلى المختص) يعني أن الألوهة في كل معبود هي مرتبة رفيعة تخيل عابده أنها مرتبة معبوده، وهي في الحقيقة كونه مجلى الحق لبصر هذا العابد المعتكف على هذا المعبود، فاحتجب العابد بحكم تعيينه بتعين المجلى الخاص عن وجه الحق المتعين به، وذلك بجزئية هوى نفسه وتعيينه بالشخص والنوع، إذ لو انطلق عن قيد التعيين لشاهد وجه الحق في الكل، فكان

ولهذا أي لأن المعبود الخاص مجلى للحق في بصر هذا المحبوب بتعين معبوده الذي هو المجلى الخاص قال من

الشاهد والمشهود حقا يجب الحق (ولهذا قال بعض من لم يعرف مقالة جهالة - ما عبدتهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى - مع تسميتهم إياهم آلهة) أى ولأن المعبود الخاص بجلى الحق لبصر هذا العابد المحبوب بتعين معبوده هو الجلى المختص، قال من لم يعرف مقالة ولغاية جهلة - ما عبدتهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى - فإنهم أثبتوا وحدة الله المقرب إليه مع تسمية معبوداتهم آلهة، ولم يشعروا أنه إذا كان فيهم معنى الألوهية كانوا عين الله وحقيقته فما معنى التوسل بهم في التقريب؟ ولم يشعروا أن الوسيلة إلى الإله ليس بإله فكأنهم بالفطرة عرفوا معنى الألوهية فيهم واحتجوا بالتعينات فوقفوا مع صورة الكثرة (كما قالوا - أجعل الآلهة لها واحدا إن هذا لشيء عجاب - فما أنكروه بل تعجبوا من ذلك، فإنهم وقفوا مع كثرة الصور الإمكانية ونسبة الألوهية لها، فجاء الرسول ودعاهم إلى إله واحد يعرف ولا يشهد) أى ما أنكروا الإله بل تعجبوا من التوحيد لوقوفهم مع كثرة الصور الإمكانية ونسبة الألوهية لها، فاعترضهم الرسول ودعاهم إلى إله واحد يعرف من قولهم ولا يشهد (بشهادتهم أنهم أثبتوه عندهم واعتقدوه في قولهم - ما عبدتهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى -) فهو معروف عندهم غير مشهود (لعلمهم بأن تلك الصور) أى المشهودة (حجارة) ليست من الألوهية في شيء (ولذلك قامت الحجة عليهم بقوله - قل سمعتم - فما يسمونهم إلا بما يعلمون أن تلك الأسماء لهم حقيقة) كحجر ولحشب وكوكب وأمثاله.

(وأما العارفون بالأمر على ما هو عليه فيظفرون بصورة الإنكار لما عبد من الصور، لأن مرتبتهم في العلم تعطيمهم أن يكونوا بحكم الوقت لأنهم علموا أن الوقت بجلى عظيم من مجالى الحق يتجلى في كل وقت ببعض صفاته، ولهذا كان الدهر اسما من أسمائه سبحانه قال عليه الصلاة والسلام لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر، فيغلب على الناس في كل وقت حكم الوصف الذى يتجلى به في ذلك الوقت والرسول الذى بعث فيه هو المظهر الأعظم لسكمال ذلك الوصف، فيدعو إخلق إلى الحق المتجلى فيه بطاعته طاعة الحق كقوله تعالى - من يطع الرسول فقد أطاع الله - فلذلك وجب الإيمان به وطاعته، فالعارفون هم الذين يعرفونه ويمحونه أحب من أنفسهم ويتبعونه حق الاتباع، فهم عباد الوقت لأن الوقت هو الدهر الحاضر الذى قاله إن الدهر هو الله، فهم في الحقيقة غباء الوقت الحق ينقلون مع تجلياته في الأوقات التى هى أجزاء الدهر المسعمر مطيعين له دائما بحكم أوامره ونواهيه

مرف: أى من كان في استبداده العارى أن يعرف الأمر على ما هو عليه، وهو أى معبوده الجلى على الحقيقة بجلى الحق مقالة جهالة - ما عبدتم إلا ليقربونا - وإنما كانت هذه المقالة جهالة لأنه جلى ما هو جلى إلى أمرا مقربا مع أن كونه جلى إليها يقتضى العينية، وكونه مقربا يوجب النيرية مع تسميتهم إياهم آلهة جلى مرفوه منهم أى من صور أسمائهم فعبادتهم الأصنام ليست إلا ما كان الأمر عليه فإنكارهم لاعتبار جهل بحقيقة الأمر بل مرتبتهم في العلم تعطيمهم ذلك يالى.

حقيقة طوعا وشهودا، كن تحول إلى القبلة في أثناء الصلاة عند تحول الرسول من غير أمر ظاهر لشهود تحول الحق في تجليه (مع علمهم بأنهم ما عبدوا من تلك الصور أحيانا) متعلق بقوله : فيظهرون بصورة الإسكار : أى يتكبرون ما عبد من الصور متابعة للرسول مع علمهم بأنهم ما عبدوها (وإنما عبدوا الله فيها بحكم سلطان التجلى الذى عرفوه منهم) أى من عباد الصور وإن لم يشعروا بذلك وجهلوه ، والباء فى بحكم يتعلق بقوله مع علمهم ومعناها السببية أى علموا ذلك بسبب حكم سلطان التجلى الذى عرفوه (وجهله المنكر الذى لا علم له بما تجلى الله وستره العارف المكل من نبي ورسول ووارث عنهم ، فأمرهم بالانتزاع عن تلك الصورة لما انتزع عنها رسول الوقت اتباعا للرسول طمعا في محبة الله إياهم بقوله - إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله -) وإنما ستر العارف المكل تعظيما وإجلالا وتزيها له عما هو مبلغ علمهم من العين والتشبه ، وتكميلا لمن استعد من الأمم بالطريق له من التقييد إلى الإطلاق ومن المحسوس إلى المعقول ، فأمرهم بالانتزاع عن تلك الصور الجزئية ليهتدوا إلى المعنى المطلق الذى هو الكلى الطبيعى فيجتمعوا بين الإطلاق والتقييد ، ويتوسلوا بتوسط التخيل والتعقل إلى محض الشهود والتجلى إن شاء الله ، وذلك من الوفاء بصحة متابعتهم الرسول في العلم إذا قرن بالعمل المزكى للنفوس المصنفة للقلوب ، فيكمل الناس بالافتداء بهم ، وهم بصحة المتابعة ظاهرا وباطنا علما وعملا وخلقا وحالا ناسبوا رسولهم فاحتظوا من ولايته بقدر استعداداتهم فينالون من محبة الله إياهم ببركة مقابلة حبيب الله وشفاعته وإمداده إياهم (فدها إلى إله يصمد إليه) وهو الوجود الحق المطلق الذى يستند إليه كل وجود خاضع (ويعلم من حيث الحملة ولا يشهد ولا تدركه الأبصار) أى يعلم من حيث الإطلاق والإجمال ولا يشهد من حيث التقييد والتفصيل ، إذ لا بد في الشهود من تجلى ومجلى ومتجلى ، وكذا الأبصار (بل هو يدرك الأبصار للطفه وسريانه في أعيان الأشياء ولا تدركه الأبصار كما أنها لا تدرك أرواحها المدبرة أشباحها وصورها الظاهرة الضمير في أنها ضمير القصة ، كقوله - فإنها لانعمى الأبصار - وإضافة الأرواح إلى ضمير الأبصار للملازمة ، وإنما لا تدركه الأبصار لأن إدراكها مخصوص ببعض الظواهر فلا تدرك الحقائق وكل ما تحت الاسم الباطن وإنما لا تدركه الأرواح لأن إدراكها مخصوص بالبواطن فلا تدرك ما تحت الاسم الظاهر من أسمائه وصفاته ولا يجمع بين الظاهر والباطن والتقييد والإطلاق والتأنييد والإطلاق إلا التجلى الشهودى (فهو اللطيف) أى عن إدراك الأبصار والبصائر (الخبير) بالبواطن والظواهر (والخبرة ذوق والدوق تجلى والتجلى فى الصور فلا بد منها

فلا بد منها ، أى من الصورة لأن الصورة ليست إلا عين تجلى الوجود الحق ، فالوجود الحق من حيث الإطلاق هو التجلى ، ومن حيث التقييد هو المجلى والصورة ، ولذا تجلى الحق فى الصورة فلا بد أن يجده جام

ولابد منه ، فلا بد أن يعبد من رآه بهواه إن فهمه - وعلى الله قصد السبيل - (الذوق إنما يكون بقوى وجدانية وذلك إنما يكون بالتجلى في الصور فمن رآه متجليا في أى صورة كانت مال إليه ، والهوى في العرف ليس إلا ميلا نفسيا فلا شهود إلا بالتجلى ، ولا تجلى إلا في صورة ، فلا عبادة له شهودية إلا بميل تام نفسى لأن الصورة لابد لها من ميل إلى ما يوافقها وهو الهوى .

(فصل حكمة علوية في كلمة موسوية)

إنما خصت الكلمة الموسوية بالحكمة العلوية ، لعلوه على من ادعى الألوية ، فقال - أنا ربكم الأهل - فكذبه الله تعالى بقوله لموسى - إنك أنت الأعلى - على القصر يعنى لاهو مع أنه تعالى وصفه بالعلوية في قوله - من فرعون إنه كان هاليا من المسرفين - ولعلو درجته في النبوة بأن كلمة الله بلا واسطة ملك ، وكتب له التوراة بيده تعالى ، كما ورد في الحديث ، ويقرب مقامه من مقام الجمعية التي اختص بها نبيينا صلى الله عليه وسلم المشار إليه بقوله - وكتبنا له في الألواح من كل شيء موعظة وتفصيلا لكل شيء - وبكثرة أمته كما أخبر عليه الصلاة والسلام في حديث القيامة حال عرض الأمم عليه أنه لم ير أمة نبي من الأنبياء أكثر من أمة موسى عليه السلام وبكثرة معجزاته .

(حكمة قتل الأبناء من أجل موسى ليعود عليه بالإمداد حياة كل من قتل من أجله لأنه قتل على أنه موسى وما ثمة جهل فلا بد أن تعود حياته على موسى أخفى حياة المقتول من أجله ، وهى حياة طاهرة على الفطرة لم تدنسها الأغراض النفسية بل هى على فطرة بلى ، فكان موسى مجموع حياة من قتل على أنه هو ، فكل ما كان مهيا لذلك المقتول مما كان لاستعداد روحه له كان في موسى عليه السلام ، وهذا اختصاص إلهى بموسى لم يكن لأحد قبله فإن حكم موسى كثيرة ، وأنا إن شاء الله أمرد منها في هذا الباب على قدر ما يقع به الأمر الإلهى في خاطرى ، فكان هذا أول ما شوفت به من هذا الباب) اعلم أن التعينات اللاحقة للوجود المطلق بعضها كلية معنوية كالتعينات الجنسية والنوعية والصفية ، والنسب التي تحصل بها أسماء الله الحسنى المرتبة الشاملة بعضها لبعض شمول اسم الله والرحمن سائر الأسماء ، وبعضها جزئية كالتعينات الغير المتناهية المتدرجة تحت الأولى ، فتحصل من نسبة الأولى إليها أسماء غير متناهية في حضرات أمهات الأسماء المتناهية ، والتعينات الأولية تقتضى في عالم الأرواح حقائق روحانية مجردة وطوائع كلية ، فالتعيين الأول هو العقل الأول المسمى أم الكتاب ، وللقلم الأعلى والعين الواحدة والنور المسمى كما ورد في الحديث « أول ما خلق الله العقل » وفي رواية « لورى وروحي » وهو بفضل محمد ،

التعينات الروحانية إلى العقول السماوية والأرواح العلوية والكروبيين وأرواح الكمل من الأنبياء والأولياء ، فالعقل الأول هو متعين كل طبيعي ، يشمل جميع التعينات ويمدها ويقومها ويفيض عليها النور والحياة دائماً ، ثم يتنزل مراتب التعينات إلى تعين النفس الكلية المسماة باللوح المحفوظ ، ونسبتها إلى النفوس الناطقة المجردة الطاهرة في مظاهر جميع الأجرام السماوية أفلاكها وكواكبها ، وإلى النفوس الناطقة الإنسانية بعينها نسبة العقل الأول إلى الأنواع والأصناف التي هي تحتها في عالمها ، وهذه النفس الكلية أيضاً مراتب تعيناته في التنزل ، ثم مراتب النفوس المنطبعة في الأجرام التي يسمى عالمها عالم المثال ، ثم مراتب العناصر التي هي آخر مراتب التنزلات ، وكلها تعينات الوجود الحق المتجلى في مراتب النفوس بصور التعينات الخلقية ويشؤونها الذاتية كما مر غير مرة ، فالأرواح المتعينة بالتعينات الكلية من المجرّدات العقلية والنفوس السماوية والأرواح النبوية مفيضات وممدات لما تحتها من الأرواح المتعينة بالتعينات الجزئية البشرية ، ومقومات لها تقويم الحقائق النوعية أشخاصها ، ومدبرات وحاكات عليها سياسة لها سياسة الأنبياء أممها والسلاطين خولها ، ومن هذا يعرف سر قوله « وكنت لبيا و آدم بين الماء والطين » ويفهم معنى قوله - إن إبراهيم كان أمة - والأرواح المتعينة بالتعينات الجزئية والهيئات المزاجية الشخصية تحت قهرها وسياستها وتصرّفها بحسب إرادتها ، فهي بالنسبة إليها كالقوى الجسمانية والنفسانية والروحانية على اختلاف مراتبها بالنسبة إلى روحنا المدبرة لأبداننا ، وكالخدم والأعوان والعبيد بالنسبة إلى الخادم والسلاطين والموالي ، وكالأمم والأتباع بالنسبة إلى الأنبياء والمتبوعين . إذا تقرر هذا فنقول : أرواح الأنبياء هم المتعينات بالتعينات الكلية في الصف الأول ، وأرواح أممهم بل أكثر الملائكة والأرواح والنفوس الفلسفية كالقوى والأعوان والخدم بالنسبة إليهم ، ومن هذا يعرف سر سجود الملائكة لآدم ، وسر طاعة أهل العالم العلوي والجن والإنس لسليمان ولدى القرنين وسر إمداد الملائكة للنبي عليه الصلاة والسلام في قوله تعالى - ألن يكفيكم أن يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة - الآية ، فعل هذا كانت الأبناء الذين قتلوا في زمان ولادة موسى هي الأرواح التي تحت حيلة روح موسى عليه السلام وفي حكم أمته وأخوانه ، فلما أراد الله إظهار آيات الكلمة الموسوية ومعجزاتها وحكمها وأحكامها ، وقدر الأسباب العلوية والسفلية من الأوضاع الفلكية والحركات السماوية المعدة لمواد العالم ، والامتزاجات العنصرية والاستعدادات القابلة للمهياة لظهور ذلك وقرب زمان ظهوره ، تعينت أمزجة قابلة لتلك الأرواح فتعلقت بأبدانها ، وكان علماء القبط وحكّائهم أخبروا قومهم أنه يولد في ذلك الزمان مولود من بني إسرائيل يكون هلاك فرعون وذهاب ملكه على يده ، فأمر فرعون بقتل كل من يولد من الأبناء في ذلك الزمان جذراً مما قضى الله وقدر ،

ولم يعلم أن لا مرد لقطبائه ولا معقب لحكمه فكان ذلك سببا لاجتماع تلك الأرواح في عالمها وانضمامها إلى روح موسى ، وعدم تفرقها وانبثاؤها عنه بالتعلق البدني والافراد في عالم الطبيعة فيتقوى بهم ويجتمع فيه خواصهم ويعتضد بقواهم ، وذلك اختصاص من الله لموسى وتأيد بإمداده بتلك الأرواح كإمداده بالأرواح السماوية وقوى النيران الناطقة إلى طاعته فلما تعلق الروح الموسوي ببدنه تعاضدت تلك الأرواح والأرواح السماوية في إمداده بالحياة والقوة والأيد والنصرة ، وكل ما هو مهيأ لتلك الأرواح الطاهرة من السمكالات فكان مؤيدا بهم بتلك الأرواح كلها ، ونظير ذلك ما قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، حين قال له بعض أصحابه عند ظفرك بأصحاب الجمل : وددت أن أخى فلانا كان شاهدا ليرى مانصره الله به على أعدائك ، فقال : أهوى أخيك معنا ؟ قال : نعم ، قال : فقد شهدنا ، ولقد شهدنا في عسكرنا هذا قوم في أصحاب الرجال وقرارات الذماء سير عفت بهم الزمان ويقوى بهم الإيمان ، فالحكمة فيها دبره الله من قتلهم أن أرواحهم تتلاحق في إمداد موسى حتى يبلغ أشده بما ذكر ، ثم تتلاحق عند دعوته بالتعلق بأبدانها وتتكامل في القوة والشدة متفقيين في تصرفه ، كما قال : سير عفت بهم الزمان ، ويقوى بهم الإيمان (فما ولد موسى إلا وهو مجموع أرواح كثيرة) باتصال تلك الأرواح به متوجهة إليه مقبلة نحوه بهواها ومحبتها ونوريتها خادمة له ، ولذلك كان محبوبا إلى كل من يراه لتوزيته بتشفيح أنوار تلك الأرواح (جمع قوى فعالة لأن الصغير يفعل في الكبير ، ألا ترى الطفل يفعل في الكبير بالخاصية فيزل الكبير من رياسته إليه فيلاعبه ويرزق له ويظهر له بعقله : أي ينزل إلى مبلغ عقله فهو تحت تشخيصه وهو لا يشعر ، ثم شغله بتربيته وحمايته وتفقد مصالحه وتأنيسه حتى لا يضيّق صدره هذا كله من فعل الصغير بالكبير وذلك لقوة المقام ، فإن الصغير حديث عهد بربه لأنه حديث التكوين والكبير أبعد ، فمن كان من الله أقرب سخر من كان من الله أبعد ، كخوادم الملك المقرب منه يسخرون الأبعدين) القرب والبعد نسبتان معتبرتان باعتبارات كثيرة لقلة التعينات والوسائل بين الشيء وبين الحق وكثرتها

فهو أرواح لطيفة مجردة عن تعلق الصور الحادية وأقوار الطبيعة ، وكذلك روح موسى نور لطيف فتأيد كل منهم للآخر لذلك اتحد كلهم كاتحاد نور القمر والشمس في النهار ، فمثل هذه الأرواح لطافتها قد يتحد بعضها مع بعض ويمتاز أخرى كما يمتاز نور القمر عن نور الشمس بعد اتحاده في النهار ، فإذا انقطع روح موسى عن تعلق الصورة الوسوسة الضمنية انفرقوا عنه وامتاز كل واحد من الآخر ورجع إلى مقامهم الأصلي ، فانفرد روح موسى كما انفرد قلبه ، فإن لكل صورة روحا خاصا عند الله ، وبهذا قد انقطع وتم التماسخ من ظاهر كلام الشيخ بالي .

(فيلاعبه الكبير) ولهذا تصح هذه الملاعبة في الفرج مع أن كل لعب جرم لأنها ليست من فعل الكبير بل من فعل الصغير بالكبير يظهر من حيرة الكبير يصدمته بلا اختيار ، ولا يؤخذ الفاعل في هذا الفعل (ويرزق) أي يتكلم الكبير بلسان الصغير ويظهر له بعقله : أي وينزل الكبير الصغير في مهبة عقله بالي .

والأول من دوله من العقول والنفوس ، وكاستجماع الفضائل والكمالات في الانصاف بها والتخلي عنها ، فالأكثر بالكمالات والأوفر بالفضائل أقرب إلى الله ممن يخلو عنها ، فيسخر بقرب مقامه من الله من دوله في ذلك كتسخير الأنبياء والأولياء أمهم وأتباعهم ، وكل من له أحدية الجمعية السكالية الإلهية أقرب إلى الله ممن غلب عليه أحكام الكثرة فيسخر له ، وأما القرب والبعد في هذا الموضع فهو باعتبار حدوث تجلي الحق وطرأته بحسب الزمان وتماذي مدته وبعد عهده ، فإن طراوة ظهور الحق في مجلي واحدة بتصرفاته وأفعاله وصفاته كما في الصغار قرب لهم بربهم وصفاء ، لكونهم على فطرتهم الأصلية والعهد الأول والاتصال الحقيقي وتقدم الزمان بالكبر وغلبة أحكام النشأة والهيئات النفسانية كالمادة الحيوانية والطبيعية بعدلهم من ربهم وتكررو وسقوطهم عن الفطرة فلذلك يسخر الصغير الكبير فيخدمه ، وأما تنزل الكبير العارف الكامل إلى مرتبته للتربية مع كونه في غاية القرب بالنسبة إلى الطفل فذلك للرحمة والعناية الإلهية ، وهو أمر آخر باعتباره آخر فلا يتنافى ما ذكرناه لأنه رجع إلى الله بعد البعد بالمعنى المذكور حتى صار أقرب مما كان أولا .

(كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يبرز نفسه للمطر إذا نزل ، ويكشف رأسه له حتى يصيب منه ، ويقول : إنه حديث عهد بربه ، فانظر إلى هذه المعرفة بالله من هذا النبي ، ما أجلها وما أعلاها وأوضحها ، فقد سخر المطر أفضل البشر أقربه من ربه فكان مثل الرسول الذي ينزل بالوحي عليه) أى فكان المطر مثل الملك الذي ينزل إليه بالوحي . يعنى جبريل ، لأنه كان يشاهد فيه صورة العلم الإلهي النازل إليه بواسطة الملك فيتلقاه ، وخصوصا رأسه الذي هو منه بمثابة الكتاب الأكبر الذي رتبته في التبعين الأول والبرزخية الأولى ومظهر العلم الإلهي الأول ، ويعرف قربه من الحق بالتجلي الجديد فلذلك سخره (فدهاه بالحال لذاته) أى فدعا المطر رسول الله صلى الله عليه وسلم بلسان الحال بذاته النازلة إليه من عند ربه في صورة العلم والحياة كالمملك فأجابه (فبرز إليه ليهيب منه ما أتاه به من ربه) من المعنى الذى به يحى كل شئ (فلولا ما حصلت له منه الفائدة الإلهية بما أصاب منه ما برز بنفسه إليه ، فهذه رسالة ماء جعل الله تعالى منه كل شئ حى فافهم) فإذا كان المطر سخر أفضل البشر لقربه من ربه ، فما ظنك بالأرواح الظاهرة الباقية على الفطرة النورية إذا اتصلت بروح موسى من عند ربه مقبلة إليه مع مبادئها التي انبعث منها من الأسماء

فبروزه إليه تالقه إلى ما ينزل عليه من ربه من العلوم والعارف الإلهية ، وكشف رأسه رفع القينات الساعية لوصول الفيض الإلهي بالي .

الإلهية والأرواح الحيوانية ، فإنها لا تنفك عنها متوجهة نحوه ، فلذلك فطنت ما فطنت بأعدائه من القهر والتدمير ، وأظهرت ما أظهرت من آيات الله العظمى :

(وأما حكمة إلقائه في التابوت ورميه في اليم ، فالتابوت ناسوته واليم ما حصل له من العلم بواسطة هذا الجسم ، مما أعطته القوة النظرية الفكرية والقوى الحسية الخيالية التي لا يكون شيء منها ولا من أمثالها لهذه النفس الإنسانية إلا بوجود هذا الجسم العنصري ، فلما حصلت للنفس في هذا الجسم وأمرت بالتصرف فيه وتديره جعل الله لها هذه القوى آلات تتوصل بها إلى ما أراده الله منها في تدبير هذا التابوت الذي فيه سكينته الرب) لأن اليقين والعلم الذي ازداد به الإيمان والسكينة النفس إلى ربها وتطمئن لا يحصل إلا فيه (فرمى به في اليم ليحصل بهذه القوى على فنون العلم ، فأعلمه بذلك أنه وإن كان الروح المدبر له هو الملك ، فإنه لا يدبره إلا به ، فأصعبه هذه القوى السكينة في هذا التابوت الذي عبر عنه بالتابوت في باب الإشارات والحكم ، كذلك تدبير الحق العالم ما دبره إلا به) أي بالعالم (أو بصورته فما دبره إلا به ، كتوقف الولد على إيجاد الوالد) فإن التدبير الذي دبره الحق العالم فيه بنفس العالم : أي بعضه ببعض ، وهو مثل توقف الولد على إيجاد الحق الوالد الحقيقي (والمسببات على أسبابها ، والمشروطات على شروطها ، والمعلولات على عللها والمدلولات على أداتها ، والتحقيقات على حقائقها) أي الأشخاص المتحققة على حقائقها النوعية (وكل ذلك من العالم وهو تدبير الحق فيه ، فما دبره إلا به ، وأما قولنا : أو بصورته أعني صورة العالم فأعني به الأسماء الحسنى والصفات العلى التي تسمى الحق بها وانصف بها ، فأوصل إلينا من اسم يسمى به إلا وجدنا معنى ذلك الاسم وروحه في العالم ، فما دبره العالم أيضا إلا بصورة العالم) ليس المراد بصورة العالم صورته الشخصية الحسية ، وإلا رجع إلى القسم الأول ولم يطابق تفسيره ، بل الصورة النوعية العقلية وهي الأسماء الحسنى وحقائقها التي هي الصفات العلى ، فإن صورة العالم مظاهر الأسماء والصفات فهي صورته الحقيقية الباطنة ، والمحسوسات صورته الشخصية الظاهرة ، فهذه نقوش وأشكال تتبدل ، وتلك بأعيانها باقية ثابتة لا تتبدل ، فهذه هياكل وأشباح وتلك معانيها وأرواحها ، فكل ما تسمى به الحق من الأسماء كالحى والعالم والمريد والقادر وانصف به من الصفات كالحياة والعلم والإرادة والقدرة موجود في العالم ، فما دبره الله ظواهر العالم إلا بهواطنه ، فالقسم الأول : هو تدبير بعض الصور الظاهرة من أجزاء

يعنى أن هذا الرمز إشارة إلى أن النفس الإنسانية ألفت في تابوت البدن ، ورميت به في اليم ، لتكون بهذه القوى الحاصلة مستعدة على فنون العلم بالى .

أي دبر الروح ملكة الذي هو الجسم العنصري بملكه التي هي القوى السكينة في هذا التابوت تدبر ملكة بملكه ، كذلك تدبير الحق مدبر العالم إلا بالعالم بالى .

العالم ببعضها ، والقسم الثاني : تدبير الصورة الشخصية الظاهرة بالصور النوحية الباطنة ، وكلاهما تدبير العالم بالعالم ، ومعنى الاسم وروحه حقيقته التي هو به ، فإن الاسم ليس إلا الذات مع الصفة ، فالأسماء كلها بالذات حقيقة واحدة هو الحق تعالى فلا امتياز من هذا الوجه ، فالاسم والمعاني والحقائق التي تحصل بها الأسماء هي الصفات فالمراد بمعنى الاسم وروحه الطيفة التي يتميز به الاسم عن غيره ، ومعنى قوله : فادبر العالم أيضا إلا بصورة العالم ، فادبر العالم إلا بصورته التي هي الهيئة الاجتماعية من الأسماء الإلهية (ولذلك قال في خلق آدم الذي هو البرنامج الجامع لنعوت الحضرة الإلهية التي هي الذات والصفات والأفعال وإن الله خلق آدم على صورته ، الأنموذج بحذف الدال والأنموذج مخرج معرب معناه النسخ ، ويقال بالفارسية نمودارنامه ، والأول بحذف الدال معرب وفي بعض النسخ البرنامج ، ولعله تصحيف وقع من بعض الناظرين في الكتاب على معنى النسخة الكبرى من العالم ، وهو في النسخة الأولى الممول عليها أعجمي كالعلم لتعيينه الجامع صفة أو خبر ثان للذي هو صدر الصلة ، وعلى الثانية إن صح والمعنى ظاهر ، ومعرب نمودارنامه الأنموذج (وليست صورته سوى الحضرة الإلهية ، فأوجد في هذا المختصر الشريف الذي هو الإنسان الكامل جميع الأسماء الإلهية وحقائق ماخرج عنه في العالم الكبير المنفصل عنه) أي وأوجد فيه حقائق الأشياء الخارجة عن الإنسان في العالم الكبير المنفصل ، فإن أجزاء العالم كالسموات والعناصر والمعادن والنبات وأصناف الحيوانات ليست بموجودة في الإنسان صورها وأشخاصها ، لكن حقائقها التي بها هي كالأرواح والنفوس الناطقة والمنطقة والطباع الضرورية والصور الجسمية المادية والقوى المعدنية والنباتية والحيوانية بأسرها ، وفي الجملة الجواهر والأعراض كلها موجودة فيه فصيح أنه تعالى أوجد جميع ما في الحضرة الإلهية ، وجميع الحقائق بأعيانها وأجزائها في الإنسان الكامل (وجعله روحا للعالم فسخر له العلو والسفل لكمال الصورة ، فكما أنه ليس شيء من العالم إلا وهو يسبح الله بحمده كذلك ليس شيء من العالم إلا وهو مسخر لهذا الإنسان لما تعطيه حقيقة صورته ، فقال - وسخر لكم ما في السموات والأرض جميعا منه - فكل ما في العالم تحت تسخير الإنسان ، علم ذلك من هلمه وهو الإنسان الكامل وجهل ذلك من جهله وهو الإنسان الحيواني ، فكانت صورة إلقاء موسى في التابوت وإلقاء التابوت في اليم صورة هلاك في الظاهر ، وفي الباطن كانت نجاة له من القتل فحيى كما نجي النفوس بالعلم من موت الجهل ، كما قال - أو من كان ميتا - يعني

ولذلك : أي ولأجل أن الحق مادبر العالم إلا بصورة العالم ، قال في خلق آدم اه ولأنا قال حقائق ماخرج عنه : أي ما يوجد في المختصر جميع ما في العالم الكبير بصورها وتخصاتها ، بل ما يوجد ما في العالم الكبير إلا بحقائقها وهي الأمور الكلية التي تحتها أفراد شخصية ، فلا يوجد في الإنسان الكامل الأشخاص الجزئية الموجودة في العالم الكبير ، بل توجد حقائق تلك الأشخاص فيه بالي .

بالجهل - فأحييناه - يعنى بالعلم - وجعلنا له نورا يمشى به فى الناس - وهو المسمى
 - كمن مثله فى الظلمات - وهى الضلال - ليس بخارج منها - أى لا يهتدى أبداً ، فإن الأمر
 فى نفسه لا غاية له يوقف عندها ، فالهتدى هو أن يهتدى الإنسان إلى الحيرة فيعلم أن الأمر
 حيرة والحيرة قلق وحركة ، والحركة حياة فلا سكون ولا موت ، ووجود فلا عدم ،
 وكذلك فى الماء الذى به حياة الأرض وحركتها قوله - فاهتزت - وحملها قوله - وربت -
 ولادتها ، قوله - وأبنت من كل زوج بهيج - أى أنها ما ولدت إلا من يشبهها : أى
 طبيعياً مثلها ، فكانت الزوجية التى هى الشفعية لها بما تولد منها وظهر عنها ، كذلك وجود
 الحق كانت الكثرة له وتعداد الأسماء أنه كلما وكذا بما ظهر عنه من العالم الذى يطلب
 بنشأته حقائق الأسماء الإلهية فثبت به) أى بالعالم ، والمعنى أنه كما شفعت المواليد من المواليد
 من الثمرات والنتائج أصولها فكذلك كثرة الأسماء شفعت أحدية الوجود الحق ، فإن
 الأسماء تثبت للوجود الحق بالعالم إذ هو المألوه المربوب المقتضى لوجود الإلهية والربوبية ،
 وهما لا يكونان إلا بالأسماء (ويخالفه أحدية الكثرة) أى ويخالف ما ظهر عنه من العالم
 أحدية الكثرة التى له لذاته (وقد كان إحدى العين من حيث ذاته كالجوهر الهى ولا فى
 إحدى العين من حيث ذاته كثير بالصور الظاهرة فيه الذى هو حامل لها بذاته ، كذلك
 الحق بما ظهر منه من صور التجلى فكان مجلى صورة العالم مع الأحدية المعقولة ، فانظر
 ما أحسن هذا التعليم الإلهى الذى خص الله بالاطلاع عليه من شاء من عباده ، ولما وجده آل
 فرعون فى اليم عند الشجرة سماء فرعون موسى والمو : هو الماء بالقبطية ، والس : هو الشجرة
 فسماه بما وجده عنده ، فإن التابوت وقف عند الشجرة فى اليم ، فأراد قتله فقالت امرأته
 وكانت منطقة بالناطق الإلهى فيما قالت لفرعون إذ كان الله خلقها للكمال ، كما قال تعالى
 عنه حيث شهد لها ولريم بنت عمران بالكمال الذى هو للذكران) بقوله - وكانت من
 القانتين - بعد الجمع بينهما فى ضرب المثل (فقالت لفرعون فى حق موسى - إنه قررة عين
 لى ولك - فيه قررة عينها بالكمال الذى حصل لها كما قلنا ، وكان قررة عين لفرعون
 بالإيمان الذى أعطاه الله عند الفرق فقبضه طاهراً مطهراً ليس فيه شيء من الخبث ، لأنه
 قبضه عند إيمانه قبل أن يكتسب شيئاً من الآثام ، والإسلام يجب ما قبله ، وجعله آية على
 هنيئته سبحانه بمن شاء حتى لا يياس أحد من رحمة الله - فإنه لا يياس من روح الله إلا
 القوم الكافرون - فلو كان فرعون ممن يئس ما بادو إلى الإيمان فكان موسى عليه السلام
 كما قالت امرأة فرعون فيه - إنه قررة عين لى ولك لا تقتلوه عسى أن ينفعنا - وكذلك وقع
 فإن الله نفعهما به عليه السلام ، وإن كانا ماشعرا بأنه هو النبی الذى يكون على يديه هلاك
 ملك فرعون وهلاك آله) على تأويل التابوت بالبدن الإنسانى وموسى بالروح يؤول فرعون

بالنفس الأمارة والشجر بالقوة الفكرية ، فن أراد التطبيق فليرجع إلى تأويلات القرآن التي كتبناها فليس هذا موضع ذكره ، وأما الإيمان الذي بادر إليه فرعون قبل موته إذ أدركه الفرق وكونه منتفعنا به مقبولا ، فهو مما أنكره بعضهم على الشيخ قدس سره وليس بذلك لأن القياس أثبت صحته كما ذكر ، فإن النص دل على ما أنصح عنه فهل أن يتفرغ حيث قال - آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل وأنا من المسلمين - وليس بمناف لكتاب الله كما زعم هذا المنكر ، فإن كونه طاهرا مطهرا من الخبث الاعتقادي كالشرك ودعوى الألوهية لا ينافي الإنكار في قوله - الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين - بمعنى الآن مؤمن لأنه متوجه إلى كونه سببا للنجاة من الفرق ، ولهذا جعل الموجب له العصيان السابق والإفساد ، ولا ينافي أيضا تعذيبه في الآخرة بسبب الظلم وارتكاب الكبائر ، فإن الذنوب التي يجيها الإسلام هي التي بين العبد والرب ، فأما المظالم التي تتعلق برقبته من جهة الخلق فلا ، ولهذا أخبر عن وعيده في الكتاب على الإضلال بقوله - يقدم قومه يوم القيامة فأوردتهم النار وبئس الورد المورد وأتبعوا في هذه الدنيا لعنة ويوم القيامة بئس الرفد المرفود - وبقوله - وأتبعناهم في هذه الدنيا لعنة ويوم القيامة هم من المقبوحين - فإن مثل هذه الوعيد والتعذيب ثابت للفساق من المؤمنين مع صحة إيمانهم ، وأما نفع إيمانه وفائدته فهو في انتفاء خلوده في النار وخلاصه من العذاب في العاقبة ، فإن المؤمن لا يدخل في النار لأنه لا يدخل النار ، وأما قوله - وحق بال فرعون سوء العذاب النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب - وأمثاله فهو مخصوص بالآل وهم كفار (ولما عصمه الله من فرعون أصبح فؤاد أم موسى فارغا من ألم الذي كان قد أصابها ثم إن الله حرم عليه المراضع حتى أقبل على ثدى أمه فأرضعته ليكمل الله لها سرورها به كذلك علم الشرائع) أي مثل تحريم المراضع عليه لإلّا لبين أمه علم الشرائع ، فإن لكل نبي شريعة مخصوصة دون شرائع سائر الأنبياء ، فحرم عليه جميع شرائع الأنبياء إلا شريعته ، فتحرّم المراضع عليه صورة ذلك المعنى وآية أنه النبي الموعود (كما قال - لكل جعلنا منكم شرعة - أي طريقا - ومنهاجا - أي من تلك الطريقة جاء فكان هذا القول إشارة إلى الأصل الذي منه جاء فهو غذاؤه) هذا القول إشارة إلى الآية المذكورة والأصل

موسى بن عمران بن قاهات بن لاوى بن يعقوب أوحى الله إلى موسى إن توفى هارون فأتته إلى جبل كذا فاطلعا ، فإذا ما بسرير فناما عليه وأخذ هارون الموت ورفع إلى الماء ، وكان أكبر من موسى بثلاث سنين توفى وعمره مائة وثمان وعشرون سنة وهجر واحد ، وأتاهم بنو إسرائيل ، وسى يقتل أخيه هارون حين رجع إليهم وحده ، فأنزله الله السرير وعليه هارون وقال إنى مت ولم يبقنى أخى ، ثم توفى موسى بعده بأحد عشر شهرا وعمره مائة وعشرون سنة (إلى الأصل الذى منه جاء) أى كل واحد منكم وغداؤكم الروحاني والجسماني من طريقكم الخاصة التي هي الأصل كما أن موسى وغداؤه جاء من أصله وهي أمه باني .

الذى منه جاء هو الاسم الإلهى الذى رباه الله به موسى ، وذلك تجليه تعالى بذاته فى صورة عينه الثابتة وغذاؤه علم ذلك العين ونقشه ، وذلك خزانة الاسم العلم الإلهى المختص بموسى وعينه من التعينات الكلية الشاملة لتعينات جزئية كثيرة مندرجة تحتها كما مر ، فهو يتغذى من ذلك الأصل (كما أن فرع الشجرة لا يتغذى إلا من أصله ، فما كان حراما فى شرع يكون حلالا فى شرع آخر ، يعنى فى الصورة ، أعنى قولى يكون حلالا ، وفى نفس الأمر ما هو عين ماضى لأن الأمر خلق جديد ولا تكرر ، فلهذا نبهناك) يعنى أن الأمر الذى كان حراما فى شرع يكون حلالا فى شرع آخر ، وإن كان عين واحدة فى الصور النوعية والحقيقة ، لكن الذى هو حلال فى شرع ليس بعينه ذلك الحرام الذى مضى فى الشرع السابق بناء على أن كل شيء فى كل آن خلق جديد ، ولا تكرر فى التجلى كما ذكر غير مرة .

(وكفى عن هذا فى حق موسى بتحريم المراضع) فإن اللبن صورة العلم النافع أعنى علم الشريعة الذى هو غذاء الروح الأخص حتى يكمل (فإنه على الحقيقة من أرضعت لا من ولدت ، فإن أم الولادة حملته على وجه الأمانة فتكون فيها ، وتغذى بدم طمئنها من غير إرادة لها فى ذلك حتى لا يكون لها عليه امتنان ، فإنه ماتغذى إلا بما أنه لو لم يتغذى به ولم يخرج عنها ذلك الندم لأهلكها وأمراضها ، فللجنين المنة على أمه بكونه تغذى بذلك الدم ، فوقها بنفسه من الضرر الذى كانت تجده لو امتسك ذلك الدم عندها ولا يخرج ولا يتغذى به جنينها ، والمرضعة ليست كذلك فإنها قصدت برضا عته حياته وإبقائه فجعل الله ذلك لموسى فى أم ولادته ، فلم يكن لامرأة عليه فضل إلا لأم ولادته لتقر عينها أيضا بربيتة ، وتشاهد انتشاءه فى حجرها ولا تحزن ، ونجاه الله من غم التابوت فخرق ظلمة الطبيعة بما أعطاه الله من العلم الإلهى ، وإن لم يخرج عنها) أى عن الطبيعة بالمفارقة الكلية بل خرق حجابها بالتجرد عنها عن غواشيتها إلى عالم القدس ، كما قال تعالى - اخلع نعليك إنك بالواد المقدس - (وفتناه فتونا : أى اختبره فى مواطن كثيرة ليتحقق فى نفسه صبره على ما ابتلاه الله به) فإن أكثر الكمالات المودعة فى الإنسان لا تظهر عليه ولا تخرج إلى الفعل إلا بالابتلاء (فأول ما ابتلاه الله به قتله القبطى بما ألهمه الله ووفقه له فى سره وإن لم يعلم بذلك ، ولكن لم يجد فى نفسه أكثرا مما يقتله مع كونه ما توقف حتى يأتيه أمر ربه بذلك ، لأن النبى معصوم الباطن من حيث لا يشعر حتى ينبأ أى يخبر ، ولهذا أراه الخضر قتل الغلام فأذكر عليه قتله ، ولم يتذكر قتله القبطى ، فقال له الخضر - ما فعلته عن أمرى - ينبهه على مرتبته قبل أن ينبأ أنه كان معصوم الحركة فى نفس الأمر وإن لم يشعر بذلك) فلذلك نسب إلى الشيطان و - قال هذا من عمل الشيطان - واستغفر ربه - قال رب إني ظلمت نفسي فاغفرلى - لأنه لم يشعر بعد أنه نبى يعصمه الله عن الكبيرة ، ولا يجرى على يده إلا ما هو خير كله (وأراه

أيضا خرق العفوية التي ظاهرها هلاك وباطنها نجاة من يد الغاصب ، جعل له ذلك في مقابلة التابوت له الذي كان في اليم مطبقا عليه ، فظاهره هلاك وباطنه نجاة ، وإنما فعلت به أمه ذلك خوفا من يد الغاصب فرعون أن يذبحه صبورا وهي تنظر إليه مع الوحي الذي ألهمها الله به من حيث لا تشعر فوجدت في نفسها أنها ترضعه فإذا خافت عليه ألقته في اليم ، لأن في المثل حين لا ترى قلب لا يفرج فلم تحف عليه خوف مشاهدة عين ولا حزن عليه حزن رؤية بصر ، وغلب على ظنها أن الله ربما رده إليها لحسن ظنها به ، فعاشت بهذا الظن في نفسها والرجاء يقابل الخوف واليأس ، وقالت حين ألهمت لذلك : لعل هذا هو الرسول الذي يهلك فرعون والقبط على يديه ، فعاشت وسرت بهذا التوهم والظن بالنظر إليها (إنما هو توهم وظن بالنسبة إليها) وهو علم في نفس الأمر متحقق عند الله (ثم إنه) أي موسى (لما وقع عليه الطلب خرج فارا خوفا في الظاهر ، وكان في المعنى حبا في النجاة ، فإن الحركة أبدا إنما هي حبية ومحجب الناظر فيها بأسباب أخرى) كالغضب والخوف والحزن والميل ، وقد يتحقق ذلك مما ذكر في الهوى ، والمحجوب عن الأصل يسندوها إلى الأسباب القريبة ، ولهذا عللها لفرعون المحجوب في قوله - فقررت منكم لما خفتكم - بالخوف لاحتجابه عن الأصل ، فإنه لو لا حب الحياة لما خاف ، وكيف لا والخوف يقتضى الجمود والسكون لا الحركة (وليست تلك وذلك لأن الأصل حركة العالم من العدم الذي كان ساكنا فيه إلى الوجود ، ولذلك يقال : إن الأمر حركة عن سكون فكانت الحركة التي هي وجود العالم حركة حب ، وقد نبه رسول الله صلى الله عليه وسلم على ذلك بقوله « كنت كنزا لم أهرق فأحببت أن أعرف » فلولا هذه المحبة ما ظهر العالم في عينه فحركته من العدم إلى الوجود حركة حب الموجد لذلك) أي لأن يعرف ويشهد ذاته من ذاته ومن غيره على تقدير وجود الغير بالاعتبار (ولأن العالم أيضا يحب شهود نفسه وجودا كما شهدا ثبوتا ، فكانت بكل وجه حركة من العدم الثبوتى إلى الوجود العيني حركة حب من جانب الحق وجانبه ، فإن الكمال محبوب لذاته ، وعلمه تعالى بنفسه من حيث هو غنى عن العالمين هو له) دون اعتبار غيره ، فإنه تعالى من تلك الحبشية ليس إلا الذات وحدها فلم يكن معه شيء) وما بقى إلا تمام مرتبة العلم بالعلم بالحادث الذي يكون من هذه الأعيان أعيان العالم إذا وجدت ، فيظهر صورة الكمال بالعلم بالحدث والقديم فيكمل مرتبة العلم بالوحيين) فإن العلم القديم غيب لم يكن له ظهور وانتشار ، وبالظهور في المظاهر المسمى حدوثا يكمل كمال العلم الغيبي

(حب الموجد لذلك العالم) أي السبب لحركة العالم حب الله الموجد للعالم ، فكان الحق يحب حركة العالم من العدم إلى الوجود ليسكون مظهر السكالات الذاتية والأسمائية والصفائية بالى .
في الوقت متعلق بقوله فذكر : أي ذكر في وقت ملاقاته فرعون ، وهو قوله - فقررت منكم - الخ الذي أي السبب الأقرب الذي هو كسورة الجسم للهيمر به بالى .

(وكذلك تكمل مراتب الوجود، فإن الوجود منه أزلى وغير أزلى وهو الحادث ؛ فالأزلى وجود الحق لنفسه) يعنى حقيقة الوجود من حيث هو وجود لأن الحق له حقيقة غير الوجود فيضاف الوجود إليها كسائر الماهيات (وغير الأزلى وجود الحق بصور العالم الثابت) أى الوجود الذى هو الحق أى الوجود الظاهر بصور العالم الثابت عينه فى العالم الأزلى ، ويسمى الوجود الإضافى (فيسمى حدوثا لأنه ظهر بعضه لبعضه) كظهور سائر الأكوان للإنسان (وظهر لنفسه بصور العالم فأكمل الوجود فكانت حركة العالم حبيبة للكمال فافهم ؛ ألا تراه كيف نفس عن الأسماء الإلهية ما كانت تجده من عدم ظهور آثارها فى عين مسمى العالم فكانت الراحة محبوبة له) لأن الراحة إنما هى بالوصول إلى الكمال المحبوب الذى يصفو به الحب عن ألم الشوق عند الفراق فهى الابتهاج الحاصل بصفاء الحب عن شوب الألم ، ولأنها كمال لذة الحب بالوصول قال (ولم يوصل إليها إلا بالوجود للصورى) أى الظاهر (الأعلى والأسفل ، فنبت أن الحركة كانت للحب فما ثم حركة فى السكون إلا وهى حبيبة ، فهى العلماء من يعلم ذلك ، ومنهم من يحجبه السبب الأقرب لحكمه فى الحال واستيلاؤه على النفس ، وكان الخوف لمومى مشهودا له بما وقع من قتله القبطى ؛ وتضمن الخوف حب النجاة من القتل ففر لما خاف ، وفى المعنى ففر لما أحب النجاة من فرهون وعمله به ، فذكر السبب الأقرب المشهود له فى الوقت الذى هو كصورة الجسم للبشر ، وحب النجاة متضمن فيه تضمن الجسد للروح المدبر له ، والأنبياء لم لسان الظاهر به يتكلمون لعموم الخطاب واعتمادهم على فهم العالم السامع فلا تعتبر الرسل إلا العامة لعلمهم بمرتبة أهل الفهم ، كما نبه عليه الصلاة والسلام ، وعلى هذه الرتبة فى العطايا فقال « لأعطى الرجل وغيره أحب إلى منه مخافة أن يكبه الله فى النار » فاعتبر ضعيف العقل والنظر الذى غلب عليه الطمع والطبع ، فكذا ما جاءوا به من العلوم جاءوا به وعليه خلعة أدنى الفهم ليقف من لا غوص له عند الخلعة فيقول : ما أحسن هذه الخلعة وبراهما غاية الدرجة ، ويقول صاحب الفهم الدقيق الغائص على درر الحكم بما استوجب هذا : هذه الخلعة من الملك ، فينظر فى قدر الخلعة وصنفها من الثياب) وهذا ظاهر الكلام (فيعلم منها قدر من خلعت عليه فيعثر على علم لم يحصل لغيره ممن لا علم له بمثل هذا) وهو أن ظاهر الكلام بقدر أدنى الفهم وباطنه وحقائقه ولطائفه بقدر أعلاها ، كما قال عليه الصلاة والسلام « ما من آية إلا ولها ظهر وبطن ولكل حرف حد ولكل حد مطلع » .

(ولما علمت الأنبياء والرسل والورثة أن فى العالم من أمتهن من هو بهذه المثابة عمدوا فى العبارة إلى اللسان الظاهر الذى يقع فيه اشتراك الخاص والعام فيفهم منه الخاص ما فهم العامة منه وزيادة مما صح له به اسم أنه خاص فيميز عن العامى فاكتفى المبلغون العلوم بهذا فهذا حكمة قوله - ففررت منكم لما خفتكم - ولم يقل ففررت منكم حبا للسلامة والعافية)

يعنى أن قوله لما خفتكم عليه منه عليه السلام لهم العامة ، فإنهم لا ينظرون إلا في السهب
القريب لافي الحقيقة كما ذكر (فاجاء إلى مدين فوجد الجاريتين فسقى لهما من غير أجر ،
ثم تولى إلى الظل الإلهى فقال - رب إني لما أنزلت إلى من خير فقير - فجعل عين عمله
السقى حين الخير الذى أنزل الله إليه ، ووصف نفسه بالفقر إلى الله في الخير الذى عنده)
لأنه عليه السلام تحقق أن له عند الله خيرا نزل إليه ، وقد أنزل الله هذا الخير : أي عمل
السقى إليه ، فإنه خير في نفسه فعرض حاجته إلى الله في الخير الذى عنده مطلقا أو من
الدنيا : أي إني لأجل الذى أنزلت إلى من خير الدين فقير إليك فيه أو من الدنيا ، قال :
ذلك شكرا لله وإظهارا للرضا بالخير الدين من الخير الذى يربى أى بدله (فأراه الخضر
إقامة الجدار من غير أجر فعتبه على ذلك فذكره بسقايته من غير أجر إلى غير ذلك مما لم
يذكر ، حتى تمنى صلى الله عليه وسلم أن يسكت موسى عليه السلام ولا يعرض ، حتى
يقص الله عليه من أمرهما) روى أنه صلى الله عليه وسلم قال : لبت أخى موسى سكت حتى
يقص الله علينا أنبأتهما ، وروى عن الشيخ قدس سره : أنه اجتمع بأبي العباس الخضر
عليه السلام ، فقال : كنت أعددت لموسى بن عمران ألف مسألة مما جرى عليه من أول
ما ولد إلى زمان اجتماعه فلم يصبر على ثلاث مسائل منها (فنبها لموسى من الخضر أن جميع
ما جرى عليه ويجرى إنما هو بأمر الله وإرادته الذى لا يمكن وقوع خلافه ، فإن العلم بها
من خصوص الولاية ، وأما الرسول فقد لا يطلع عليه فإنه سر القدر ، ولو اطلع عليه لربما
كان سببا لغتوره عن تبليغ ما هو مأمور بتبليغه فطوى الله علم ذلك عن بعض الرسل رحمة
منه بهم ، ولم يطوه عن نبينا صلى الله عليه وسلم لقوة حاله ، ولهذا قال - أدعو إلى الله
على بصيرة - فيعلم بذلك ما وفق إليه موسى عليه السلام من غير علم منه) الظاهر أنه فيعلم
بالباء والنصب عطفًا على يقص والفاعل هو الرسول عليه السلام ، ويجوز أن يكون فيعلم
بالتون والرفع عطفًا على قصة الخضر : أي فنعلم نحن ما أراه الخضر ما وفق لموسى عليه
السلام ، وأجرى على يده من الخيرات من غير علم منه (إذ لو كان على علم ما أنكر مثل
ذلك على الخضر الذى قد شهد الله له عند موسى وزكاه وعده له ، ومع هذا غفل موسى عن
تزكية الله له وعما شرط عليه في أتباعه رحمة بنا إذا نسينا أمر الله ، ولو كان موسى عالما
بذلك لما قال له الخضر - ما لم تحط به خبرا - أي إني على علم لم يحصل لك عن ذوق كما

فأورد في هذا الكتاب إلا ما ذكر في كلام رب العزة . وروى عن الشيخ أنه قد أخبر الخضر
في كشفه فقال : أعددت لموسى بن عمران ألف مسألة مما جرى عليه من أول ما ولد إلى زمان الاجتماع مما
وفق إليه موسى من غير علم فلم يصبر موسى على ثلاث مسائل منها ، فاستغفر الشيخ هذه المسائل كلها من
الخضر فأخبره تفصيلا ولم يذكرها الشيخ حفظ للأدب بالي .

أنت على علم لا أعلمه أنا فأنتصف ، وأما حكمة فراقه فلأن الرسول يقول الله فيه - وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا - فوقف العلماء بالله الذين يعرفون قدر الرسالة والرسول عند هذا القول) أى لزموه وامثلوه ولم يتجاوزا عنه (وقد علم الخضر أن موسى رسول الله فأخذ يرقب ما يكون منه ليوفى الأدب حقه مع الرسل فقال له - إن سألتك عن شيء بعدها فلا تصاحبني - - فنهاه عن صحبته فلما وقعت منه الثالثة قال - هذا فراق بيني وبينك - ولم يقل له موسى لا تفعل ولا طاب صحبته لعلمه بقدر الرتبة التى هو فيها التى أنطقته بالنهى عن أن يصحبه فسكت موسى ووقع الفراق ، فانظر إلى كمال هذين الرجلين فى العلم وتوفية الأدب الإلهى حقه ، وإنصاف الخضر عليه السلام فيما اعترف به عند موسى حيث قال : أنا على علم علمنيه الله لا تعلمه أنت ، وأنت على علم علمكه الله لا أعلمه أنا ، فكان هذا الإعلان من الخضر لموسى دواء لما جرّحه به فى قوله - وكيف تصبر على ما لم تحط به خبرا - مع علمه بعلو مرتبته بالرسالة وليست تلك الرتبة للخضر ، فظهر ذلك فى الأمة المحمدية فى حديث آبار النخل فقال عليه الصلاة والسلام لأصحابه (أنتم أعلم بأمور دنياكم ، ولا شك أن العلم بالشىء خير من الجهل به ، ولهذا مدح الله نفسه بأنه بكل شىء عليم ، فقد اعترف صلى الله عليه وسلم لأصحابه بأنهم أعلم بمصالح الدنيا منه لكونه لاخبرة له بذلك فإنه علم ذوق وتجربة ، ولم يتفرغ عليه الصلاة والسلام لعلم ذلك بل كان شغله بالأمم فالأمم ، فقد نهتك على أدب عظيم تنتفع به إن استعملت نفسك فيه) اعلم أن الخضر عليه السلام صورة اسم الله الباطن ومقامه مقام الروح ، وله الولاية والغيب وأسرار القدر وعلوم الهوية والإنية والعلوم الدنية ، ولهذا كان محند ذوقه الوهب والإيتاء ، قال تعالى - فوجدا عبدا من عبادنا آتيناها رحمة من عندنا وعلّمناه من لدنا علما - ولكماله فى علم الباطن لما بين لموسى عليه السلام تأويل ما لم يستطع عليه صبرا من الوقائع الثلاث . قال فى الأولى - فأردت أن أعيها - بالتقييد والإخبار عن تخصيص إرادته ببعض ما فى باطنه من معلوماته .

وفى الثانية - فأردنا أن يبدلهما ربهما خيرا منه زكاة - لجمع الضمير فى الإرادة .

وفى الثالثة - فأراد ربك - بتوحيد الضمير والإخبار عن الإرادة الربانية الباطنة ،

كل ذلك إشارة منه إلى سر التوحيد وأحدية الإرادة والتصرف والعلم فى الظاهر والباطن

فأمرهما الله تعالى باللين فى القول ، وعلق الرجاء بإجابته عند الذكرى لما كان فيه من الحجاب بالذرة الإلهية التى اقتضت له الرتبة التى كان فيها وهو الملك - إذ الملك هو الواحد القهار ، فإذا تذكر ذلك رجع إليه ولو بعد حين ، وكذا كان نفسه قد كرى فتذكر عند الفرق وخشى الموت فاستجلب ما قيده بإيمان بنو إسرائيل فانتقل من بسب البطل إلى بسب الإسرائيليين فى الإيعان ليدفع الإشكال والاحتمال ، ولذلك قال الله له

عن فوق وخبرة ، وأن النى ظهر في المظاهر من الصفات الثلاث هي عين الصفات القديمة الباطنة من غير تعدد بحسب الحقيقة ، وهو من أسرار علوم الولاية .

وأما موسى عليه السلام فهو صورة اسم الله الظاهر ومقامه مقام القلب ، وله علوم الرسالة والنبوة والتشريع من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والحكم بالظاهر ، ولذلك كانت معجزاته في غاية الوضوح والظهور ، فلما أراد الله بحكميل موسى بالجمع بين التجليات الظاهرة والباطنة وعلوم نبوة وما في استعداده من علوم الولاية ، فكان موسى قد ظهر بين قومه بدعوى أنه أعلم أهل الأرض وذلك في ملأ من بني إسرائيل ، فأوحى الله إليه : بل عبد لنا بجميع البحرين : أى بين بحرى الوجوب والإمكان ، أو بحرى الظاهر والباطن ، وبحرى النبوة والولاية ، فاستحى موسى من دعواه فسأل الله أن يقدر الصحة بينهما ، واستأذن في طلب الاجتماع حتى يعلمه بما علمه الله ، فلو أثر محبة الله وأخذ علم الولاية منه لإغناء الله عن اتباع الخضر ، فلما وقع الاجتماع ظهر النزاع لما بين الظهور من حيث الظهور ، والبطون من حيث البطون من المغايرة والمباينة ، فلذلك وقع بينهما الفراق بعد حصول ما قدر الله إيصاله إليه بصحبة الخضر من العلم ، ولا بد للمحمدي من الجمع بين الظاهر والباطن اتباعاً لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم (وقوله - فوهد لى رنى حكما - يريد الخلافة - وجعلنى من المرسلين - يريد الرسالة فما كل رسول خليفة فالتخليفة صاحب السيف والعزل والولاية ، والرسول ليس كذلك إنما عليه البلاغ لما أرسل به ، فإن قاتل عليه وحامه بالسيف فذلك الخليفة الرسول) فكما أنه ما كل نبي رسول كذلك ما كل رسول خليفة : أى ما أعطى الملك ولا التحكم فيه .

(وأما حكمة سؤال فرعون عن الماهية الإلهية بقوله - وما رب العالمين - فلم يكن عن جهل وإنما كان عن اختبار حتى يرى جوابه مع دعواه الرسالة عن ربه ، وقد علم فرعون مرتبة المرسلين في العلم بالله فيستدل بجوابه على صدق دعواه ، وسأل سؤال إيهام من أجل الحاضرين) حيث أوهمهم في سؤاله أن الله ماهية غير الوجود يجب أن يعرفها من يدعى النبوة بعدها فسأل بما الطالبة لمعرفة ماهية الشيء (حتى يعرفهم من حيث لا يشعرون بما شعر هو في نفسه في سؤاله) وهو أنه علم أن السائل بما يطلب حقيقة الشيء ، ولا بد لكل شيء أن يكون له حقيقة ، ولا يلزم أن يكون له ماهية مركبة يمكن تعرفها بالحد فأورد السؤال ذا وجهين ليعمك من تخطئته (فأجابه جواب العلماء بالأمر) أى بحقيقة الأمر

- الآن - فكله فصيح له من موسى ورائة الكلام إذ كان الله قد كلم موسى تكليماً حين قربته نجياً فقال الله لفرعون ولم يذكر الواسطة - الآن وقد عصيت قبل - فا ذكر أنه عاصى في الحال - وكنت من الفسدين - فيها مضى وظلله - اليوم تتجيك بيمالك - جالية الصيغ الأكبر ، فكيف فرقت كلام فرعون يسأل من جانب

في المعرفة الإلهية حيث قال - رب السموات والأرض وما بينهما إن كنتم موقنين - إلهام إلى حقيقة بسيطة لا يمكن تعريفها إلا بالنسب والإضافات ، وأكل الرسوم له وأتمها نسبته بالربوبية إلى العالم كله إن كنتم من أهل الإيقان فرقنون حقيقة من حيث لا يعرفها إلا هو ، ومن حيث تعاريفها الخارجية أي بالنسب الذاتية لا يكون أتم من هذا ، فإذا أصاب في الجواب (أظهر فرعون إبقاء لمنصبه أن موسى ما أجاب على سؤاله) حيث قال لمن حوله - ألا تستمعون - يعني أنه ما أجاب بالحد الذي هو حق السؤال بما (فيتين عند الحاضرين لقصور فهمهم أن فرعون أعلم من موسى ، ولهذا لما قال له في الجواب - ما ينبغي - وهو في الظاهر غير جواب على ما سئل عنه ، وقد علم فرعون أنه لا يجيبه إلا بذلك) فإن ذلك حق الجواب وعين الصواب ، وقد عرفه قبل السؤال وعلمه أنه لا يقول إلا حقاً فلذلك جعل السؤال محتمل الوجهين (فقال لأصحابه - إن رسولكم الذي أرسل إليكم لمجنون - أي مستور عنه علم ما سأله عنه إذ لا يتصور أن يعلم أصلاً) لمجنونه وستر عقله (فالسؤال صحيح فإن السؤال عن الماهية سؤال عن حقيقة المطلوب ، ولا بد أن يكون على حقيقة في نفسه ، وأما الذين جعلوا الحدود مركبة من جنس وفصل فذلك في كل ما يقع فيه الاشتراك ، ومن لا جلس له لا يلزم أن لا يكون على حقيقة في نفسه لا تكون لغيره) فإنه لا شيء إلا وله حقيقة هو بها هو لا يكون غيره على تلك الحقيقة (فالسؤال صحيح على مذهب أهل الحق والعلم الصحيح والعقل السليم) ليس كما زعم من لادراية له في العلوم أن من لا حد له لا يسأل بما (فالجواب عنه لا يكون إلا بما أجاب به موسى) كما ذكر (وههنا سر كبير فإنه أجاب بالفعل لمن سأل عن الحد الذاتي فجعل الحد الذاتي عين إضافته إلى ما ظهر به من صور العالم ، أو ما ظهر فيه من صور العالم فكأنه قال له في جواب قوله - وما رب العالمين - قال الذي يظهر فيه صور العالمين) أي بالربوبية (من علو وهو السماء ، وسفل وهو الأرض - إن كنتم موقنين - أو يظهر هو بها) أي بالربوبية حتى التركيب أن يقال الذي يظهر فيه من غير لفظة قال ليكون مقولاً لقال له لكن لما وسط بين قال ومقوله في جواب قوله - وما رب العالمين - كرر قال لطول الكلام :

(فلما قال فرعون لأصحابه - إنه لمجنون - كما قلنا في معنى كونه مجنوناً زاد موسى في البيان ليعلم فرعون رتبته في العلم الإلهي لعلمه بأن فرعون يعلم ذلك فقال - رب المشرق والمغرب - فجاء بما يظهر ويستر ، وهو الظاهر والباطن وما بينهما ، وهو قوله - وهو بكل شيء عليم -) أي بما ظهر من عالم الأجسام والخلق ، وما بطن من عالم الأرواح والأمور ، وما بين الظاهر والباطن من التعينات والشؤون الجامعة بين الأرواح والأجسام ، فإن المشرق للظهور والمغرب للبطون ، وهو الحق الظاهر المتعين بجميع ما ظهر بإشراق نوره وإطلاق ظهوره ، وهو الباطن المتعين بجميع ما بطن في غيب عينه وعين حضوره

بعلمه بما بينهما من النسب والتعينات التي ليست إلا في حيز العلم - إن كنتم تمقلون - أي إن كنتم أصحاب تقييد فإن للعقل التقييد (وهل ٧ التقييد والتحديد إما أن يقبده بالتشبيه بالأرواح والعقول فتزبيهم وهمي لأنهم عين التشبيه عند الحق) فالجواب الأول جواب الموقنين ، وهم أهل الكشف والوجود فقال له - إن كنتم موقنين - أي أهل كشف ووجود فقد أعلمتكم بما تيقنتموه في شهودكم ووجودكم) وهو أن الجواب عن الحقيقة الإلهية مع قطع النظر عن الإضافة حال ، فأعرضه بالفعل عن التصدي للجواب عن السؤال بما هو عن الماهية لإعلام بأنه مطلق عن كل قيد وحد ، ولا يدخل تحت جنس ولا يتميز بفصل لاستغراقه الكل وعدوله إلى بيان حقيقة الربوبية ببيان المضاف إليه ، بأنه هو الذي له ربوبية عالم الأرواح العالمة وعالم الأجسام السافلة وما بينهما من التعينات والنسب والإضافات ، الظاهر بربوبيته للكل الباطن بهويته في الكل ، لأنه عين العالمين في الشهود والوجود ينبه على أن تعريفه لا يمكن إلا بهذا الوجه من الإضافة إلى الكل والبعض ، كما قال - وبكم ورب آبائكم الأولين - (فإن لم تكونوا من هذا الصنف فقد أجهتكم في الجواب الثاني إن كنتم أهل عقل وتقييد ، وحضرت الحق فيما تعطيه أدلة عقواكم فظهر موسى بالوجهين ليعلم فرعون سؤاله وصدقه ، وعلم موسى أن فرعون علم ذلك أو يعلم ذلك لكونه سأل عن الماهية فعلم أن سؤاله ليس على اصطلاح القدماء في السؤال بما) لكونهم لا يجيزون السؤال عن ماهية مالا حد له بجنسي وفصل فلما علم موسى ذلك (فلذلك أجاب ، فلو علم منه غير ذلك لخطأه في السؤال فلما جعل موسى المستول عنه عين العالم خاطبه فرعون بهذا اللسان) الكشفي (والقوم لا يشعرون فقال له - لئن اتخذت إلها غيري لأجعلنك من المسجونين - والسجين في السجن من حروف الزوائد : أي لأسترنك ، فإنك أجبت بما أبدتني به أن أقول لك مثل هذا القول) المراد بهذا اللسان لسان الإشارة ، فإن فرعون كان غالبا من غلاة الموحدة عالما من المسرفين في دعواه من جملة من قال عليه الصلاة والسلام عنه شر الناس من قامت القيامة وعليه وهي حي ، أي وقفت على سر التوحيد والقيامة الكبرى قبل فناء أبنائه وموته الحقيقي في الله وهو يدعى الإلهية بمعينه ، ويدعو الخلق إلى نفسه لتوحيد العلم لا اليهودي الذوق وهو يعلم لسان الإشارة ، فلما علم أن موسى موحد ناطق بالحق افترض فرصة دعوى الألوهية لأن غير الحق ممنوع الوجود في هذا اللسان الحق في الرتب والتجليات مختلف الظهور والأحكام ، فرتبة الحق الظاهر في صورة فرعون له التحكم في ذلك المجلس على الرتبة الموسوية فأيده جواب موسى بلسان التوحيد ، وقواه على دعواه مع إظهار السلطنة والقدرة بحسب الرتبة فقال له ما قال ، ولما كان اللسان بلسان الإشارة أخذ فيه سبعين الهم من حروف الزيادة فبقى الهم بمعنى الستر وإن لم يكن مضافا ، فإن اعتبار ذلك إنما

كان له في لسان العبارة ، وأما في لسان الإشارة فيمكن في الدلالة على المعنى المشار إليه بعض حروف اللفظ الدالة عليه فلا تعتبر الوضع والاشتقاق فيه ، كما فهم بعضهم من صغر برى : اسع تبرى فوجد وجدا شديدا (فإن قلت لى) ياموسى بهذا اللسان (فقد جهلت يافرعون بوعيدك إياي والعين واحدة فكيف فرقت) فهذا لسان الحال في موسى عند سماح الوحيد ، وكذلك جواب فرعون في قول الشيخ (فيقول فرعون : إنما فرقت المراتب ما تفرقت العين ولا انقسمت في ذاتها ، ومرتبى الآن التحكم فيك ياموسى بالفعل ، وأنا أنت بالعين وغيرك بالرتبة ، فلما فهم ذلك موسى منه أعطاه حقه في كونه) أى في كون موسى (يقول له لا تقدر على ذلك ، والرتبة) أى رتبة فرعون (تشهد له بالقدرة عليه وإظهار الأثر فيه لأن الحق في رتبة فرعون من الصورة الظاهر لها التحكم على الرتبة التى كان فيها ظهور موسى في ذلك المجلس ، فقال له يظهر له المانع من تعديه عليه - أولو جئتك بشيء مبین -) يظهر المانع حال من موسى أى مظهر المانع ومعقول قوله - أولو جئتك - وهو المانع (فلم يسع فرعون إلا أن يقول له - فأت به إن كنت من الصادقين - حتى لا يظهر فرعون عند الضعفاء الرأى من قومه بعدم الإنصاف فكانوا يرتابون فيه ، وهى الطائفة التى استخفها فرعون فأطاعوه - إنهم كانوا قوما فاسقين - أى خارجين عما تعطيه العقول الصحيحة من الإنكار ما ادعاه فرعون باللسان الظاهر في العقل ، فإن له) أى للعقل (حدا يقف عنده إذا جاوزه صاحب الكشف واليقين ، ولهذا جاء موسى في الجواب بما يقبله الموقن والعاقل خاصة) على ما ذكر من الجوابين المربين بقوله - إن كنتم موقنين - وإن كنتم تعقلون - (- فأتى خصاه - وهو صورة ما عصى به فرعون موسى في إيمائه عن إجابة دعوته) اعلم أن الشيخ قدس سره أوما إلى أن الله تعالى بين صورة الحاجة التى جرت بين موسى عليه السلام وبين فرعون على طريقة ضرب الأمثال فضرب العصا مثلا للمطمئنة الموسوية المطاوعة للقلب المؤلفة بنور القدس المؤيدة بتأييد الحق ، ولهذا قال : وهى صورة ما عصى به فرعون في إيمائه ، فالنفس حقيقة واحدة فلما أطاعت الهوى في فرعون واستولى عليه شيطان الهم لغلبة الهوى كانت نفسا أمارة مستكبرة أبى الحق وأنكرته ، ولما انقاد للحق وأطاعت القلب : أى النفس الناطقة ، وتنورت بنور الروح في موسى كانت عصا يعتمد عليها في أعمال البر والطاعات والأخلاق الفاضلة ، وحية تسعى في مقاصده ومطالبه بتركيب الحجج والدلائل وتحصيل المقاصد ، وثعبانا يلتقم مازورته شجرة القوة المتخيلة والوهمية من فرعون وقومه من الشبهة كل ذلك لطاعتها موسى القلب والروح ، ومن أراد ترتيب القصة وتحقيق

موسى فيقول فرعون في جوابه : موسى إنما فرقت : أى فلما فهم موسى ذلك الحكم والسط من فرعون أعطاه حقه في كونه يقول له : أى حال كون موسى فائلا لفرعون لا تقدر على ذلك الحكم ، يعنى أن قول موسى لفرعون لا تقدر على ذلك ، مجرد إعطاء الحق لفرعون في مقابلة قوله لموسى : ومرتبى الآن التحكم فيك ياموسى لا تكذب له في قوله هذا بالى .

الحق في هذا المثل ونظائره فليطالعها في التأويلات التي كتبناها في القرآن فإن هذا الموضع ينبغي أن لا يزداد على ما أورده الشيخ قدس سره (-) فإذا هي ثعبان مبین - أى حية ظاهرة ، فانقلبت المعصية التي هي السيئة طاعة أى حسنة (إشارة إلى أن النفس في سنخها وطبعها المعصيان للقلب والروح ، لكنها لما راضها عليه السلام بقمع هواها حتى صدرت بإمارة قواها وقهر هواها الذي هو روحها كالنفس النباتية في الطاعة تشبهت بالعصا بعد كونها مركبا حرونا فإذا اطمأنت صارت معصيتها طاعة وسيئاتها حسنة فكل ما أمرها به موسى امتثلت وآلت إلى هيئة ما أراد منها (كما قال الله تعالى - يبدل الله سيئاتهم حسنات - يعنى في الحكم) أى سيئاتهم في حكم حسناتهم ، لأنها إن غضبت وقهرت أو حلمت وتلطفت كانت بأمر الحق ، فكل حركاتها وأفعالها وإن كانت في صورة الفساد كانت عين الصلاح ألا ترى إلى قوله تعالى - ما قطعتم من لينة أو تركتموها قائمة على أصولها فبإذن الله - (فظهر الحكم هنا عينا متميزة في جوهر واحد) أى تأصل حكم الله فيها وترسخ حتى صار الحكم لكمال طاعتها بالطبع فيها عينا فكما أمرت تمتثل ونجسدت بصورة الحكم فكل حكم عليها عين متميزة عن نظيرتها إلى صورة حكم آخر في جوهر واحد (فهى العصا) في صورة الحكم (وهى الحية) في صورة حكم آخر (وللثعبان الظاهر) كذلك (فالتقم أمثاله من الحيات من كونها حية والعصا من كونها عصا) لأنها متأيدة بتأييد الحق متنورة بنور القدس ، فبأى شبهة تمسك فرعون وقومه بأبطالها ببرهان نير من جنسها (فظهرت حجة موسى على حجج فرعون في صورة عصا وحيات وحبال فكانت للسحرة حبالا ولم يكن لموسى حبل ، والحبل التل الصغير : أى مقاديرهم بالنسبة إلى قدر موسى بمنزلة الحبال من الجبال الشاغخة ، فلما رأَت السحرة ذلك علموا رتبة موسى في العلم ، وإن الذى رأوه ليس من مقدور البشر ، وإن كان من مقدور البشر فلا يكون إلا ممن له تمييز في العلم المحقق عن التخيل والإيهام - فأمنوا برب العالمين رب موسى وهرون - أى الرب الذى يدعو إليه موسى وهرون لعلمهم بأن القوم يعلمون أنه مادعا لفرعون (أى لعلم السحرة أن قوم فرعون يعلمون أن موسى مادعا إلى فرعون بينوا ذلك ، لأن فرعون كان يدعى أنه رب العالمين -

ولما كان فرعون في منصب التحكم صاحب الوقت ، وأنه الخليفة بالسيف وإن جار في العرف للناموسى لذلك قال - أأريكم الأعلى -) الرب اسم لإضافى يقتضى مريبوا ، وهو يجرى في اللغة بمعنى المالك يقال : رب الدار ورب الثوب ورب الغنم ، ويعنى السيد -

فهم لا يلبون حكم الطل ولا الكف فهم ليسوا من المولدين والعالمين بل هم بهام في صورة الأناى إلى .
في العرف للناموسى يعنى بهوله الخليفة : أى يطلق الخلافة بالسيف على الأمير الظالم في العرع لقوله عليه الصلاة والسلام « أطعوا أمراءكم وإن جاروا » بالى .

يقال رب المدينة ورب القوم ورب العبيد ، وبمعنى الربى يقال : رب الضى ورب
الطفل ورب المعلم ، ولا يطلق بدون الإضافة إلا على رب العالمين ، فالرب المطلق بلام
التعريف هو الله وحده فله الربوبية على الحقيقة بالمعاني الثلاثة ولغيره عرضية لأنه محل
ومظهر لها فهى صفة لعين واحدة ظاهرة بصور كثيرة ، فكل من ظهر له ربوبية عرضية
بحسب ما أعطاه من التصرف والتحكم فى ملكه وعبيده ومرباه ، وتختلف المظاهر فى تجل
صفة الربوبية وتتفاضل ، فمن كان أكثر تصرفاً وتحكماً بالنسبة إلى غيره كانت ربوبيته أعلى ،
ولما كان فرعون صاحب السلطنة فى وقته متحكماً فى قومه بحسب إرادته ادعى أنه ربهم الأعلى
(أى وإن كان الكل أرباباً) بنسبة ما وإضافة لمن يربه (فأنا الأعلى منهم بما أعطيته
فى الظاهر من التحكم فيكم ، ولما علمت السحرة صدقه فيما قال لم ينكروه وأقروا له بذلك فقالوا
- فاقض ما أنت قاض إنما تقضى هذه الحياة الدنيا فالدولة لك فصيح قوله - أنا ربكم الأعلى
وإن كان عين الحق فالصورة لفرعون) أى وإن كان الرب الأعلى مطلقاً هو عين الحق فإنه
تعالى بأحدثه الذاتية والاسمائية ظاهر فى كل صورة بقدر قابليتها فله أحدية جميع الربوبية
الاسمائية فى الكل بالحقيقة بجميع المعاني الثلاثة ، لكن الصورة القابلة لما قبلها من المعاني
صورة فرعون (فقطع الأيدى والأرجل فصلب بعين حق فى صورة باطل) فإن الله تعالى
بالمشيئة الذاتية تجل بها فى صورة الأعيان شاء ذلك « ما شاء الله » كان فالوجود بما يجرى فيه
تبع لإرادته وهو الفاعل لما يحدث فيه فكما قال بلسان الذى أنطق به كل حى وميت وجماد
فى صورة الهداية والغي - أنا ربكم الأعلى - فكذلك فعل ما فعل بيد الحق فى صورة باطل
بالنسبة إلى تجليه باسمه الهادى والعدل والكامل فى العرف الناموسى : أى الشرع ، فإن
التمييز بين الحق والباطل والحسن والقبح إنما هو فى الأحكام الإلهية الشرعية التى يظهر بها
كمال الوجود ، وأما سائر المراتب فلكل مرتبة حكم مختص بها كما علل فعله الشفيق الباطل
القبيح بقوله (لنيل مراتب لا تنال إلا بذلك الفعل) مثل المهابة والسلطنة وإلقاء الرعب فى
قلوب الناس ليسخروا وينقادوا لحكمه (فإن الأسباب لا سبيل إلى تعطيلها لأن الأعيان
الثابتة اقتضتها فلا تظهر فى الوجود إلا بصورة ما عليه فى الثبوت إذ - لا تبديل لكلمات
الله - وليست كلمات الله سوى أعيان الموجودات فينسب إليه القدم من حيث ثبوتها ،
وينسب إليها الحدوث من وجودها وظهورها ، كما تقول : حدث عندنا اليوم إنسان
أو ضيف ، ولا يلزم من حدوثه أنه ما كان له وجود قبل هذا الحدوث ، ولذلك قال الله
تعالى فى كلامه العزيز فى إتيانه مع قدم كلامه - ما يأتيهم من فكر من ربهم محدث إلا

لنيل كل من السحرة وفرعون مراتب لا تنال إلا بذلك ، أما فرعون فلأن السلطنة لا بد منها ،
والهجازة فى الآخرة ، وأما السحرة فإنهم لا ينالون درجة العبادة إلا بها بالى .

استمعوه وهم يلعبون - وما يأتهم من ذكر من الرحمن محدث إلا كانوا عنه معرضين - والرحمن لا يأتي إلا بالرحمة ، ومن أعرض عن الرحمن استقبل العذاب الذى هو عدم الرحمة ، وأما قوله - فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا سنة الله التى قد خلت فى عهاده -) ونظيره فى سورة يونس مع الاستثناء فى قوله - فلولا كانت قرية آمنت - أى فى وقت رؤيتهم العذاب - فنفعها إيمانها إلا قوم يونس - فلم يك ذلك على أنه لا ينفعهم فى الآخرة بقوله (أى بدليل قوله (فى الاستثناء - إلا قوم يونس) لما آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزى فى الحياة الدنيا - (فأراد أن ذلك لا يرفع عنهم الأخذ فى الدنيا فلذلك أخذ فرعون مع وجود الإيمان منه هذا إن كان أمره أمر من يتقن بالانتقال فى تلك الساعة ، وقرينة الحال تعطى أنه ما كان على يقين من الانتقال) أى من الدنيا إلى الآخرة (لأنه هابن المؤمنين يمشون فى الطريق اليس الذى ظهرت بضرب موسى عليه السلام بعصاه البحر فلم يتيقن فرعون الهلاك إذ آمن بخلاف المختصر حتى لا يلحق به (أى لم يتيقن فرعون بالهلاك وقت الإيمان حتى يلحق بالمختصر الذى يؤمن بعد تيقنه بالهلاك فلا يلحق به (فأمن بالذى آمنت به بنو إسرائيل على التيقن بالنجاة فكان كما تيقن لكن على غير الصورة التى أراد فنجاه من عذاب الآخرة فى نفسه ونجى بدنه كما قال تعالى - فاليوم ننجيك ببذلك لتكون لمن خلفك آية - لأنه لو غاب بصورته ربما قال قومه احتجب) أى عن الأبصار فارتقى إلى السماء أو غاب بنوع آخر بناء على ما اعتقدوا فى حقه أنه إله (فظهر بالصورة المعهودة ميتا ليعلم أنه هو ، فقد عمته النجاة حسا ومعنى) حسا بالصورة ومعنى بالروح للإيمان ، لأن الخطاب إن كان للمجموع فذلك وإن كان للروح فعناه مع بدنك ، والله أعلم بحاله .

(ومن حقت عليه كلمة العذاب الأخرى لا يؤمن ولو جاءته كل آية حتى يروا العذاب الإليم : أى يذوقوا العذاب الأخرى فخرج فرعون من هذا الصنف ، هذا هو الظاهر الذى ورد به نص القرآن ، ثم إنا نقول بعد ذلك والأمر فيه إلى الله لما استقر فى نفوس عامة الخلق من شقائه ، وما لهم نص فى ذلك) أى شقائه الأبدى (يسندون الشقاء إليه ، وأما أنه فلهم حكم آخر ليس هذا موضع ذكره ، ثم ليعلم أنه ما يقبض الله أحدا إلا وهو مؤمن أى مصدق بما جاءت به الأخبار الإلهية وأعنى من المختصرين ، ولهذا يسكره موت الفجأة وقتل الغفلة ، فأما موت الفجأة فحده أن يخرج النفس الداخلة ولا يدخل النفس الخارج فهذا موت الفجأة وهذا غير المختصر ، وكذلك قتل الغفلة بضرب عنقه من ورائه وهو لا يشعر فيقبض على ما كان عليه من إيمان أو كفر ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام لا يحشر على مامات عليه كما أنه يقبض على ما كان عليه والمختصر ما يكون لإصاحب شهود ،

فهو صاحب إيمان بما لم فلا يقبض إلا على ما كان عليه، لأن كان حرف وجوده أى لفظة كان كلمة وجودية (لا ينجبر معه الزمان إلا بقرائن الأحوال) أى لا يدل على الزمان كقوله تعالى - وكان الله عليا حكيا - وكان زيد قائما، فإن معناه ثبوت الخير للاسم ووجوده على الصيغة المذكورة وأما قرائن الأحوال فكما تشاهد فقر زيد، فيقال لك: كان زيد غنيا: أى في الزمان الماضي فافتقر، وكقول الشيخ: كنت شابا قويا، والمراد أن معنى الحديث أنه يقبض على ما هو عليه، وإطلاق الحرف على ما كان حرف وجودى مجاز، كقولهم في حرف إني كذا أى قرأته (فتفرق بين الكافر المحتضر في الموت، وبين الكافر المقتول غفلة أو الميت فجأة، كما قلنا في حد الفجأة) هذه بشارة لمن احتضر من الكفار والمجوبين بأنه يشهد الملائكة وأحوال الآخرة قبل موته، فهو مؤمن بحكم ما يشهد ولكن قد يكون إيمانه حال الغرغرة والله يقبل ثوبة العبد ما لم يغرغر، ولا شك أن كل محتضر يشاهد ذلك لكن الكلام في أنه لا ينفعه إيمانه حينئذ بما لم يعتقد قبل ذلك فلم يخبر الشيخ عن ذلك، والحق أنه لا ينفعه لقوله تعالى - يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت في إيمانها خيرا - .

وأما حكمة التجلى والكلام في صورة النار فلأنها كانت بغية موسى فتجلى له في مطلوبه ليقبل عليه ولا يعرض عنه، فإنه لو تجلى له في غير صورة مطلوبه أعرض عنه لاجتماع همه على مطلوب خاص، ولو أعرض لعاد عمله عليه فأعرض عنه الحق، وهو مصطفى مقرب، فمن قربه أنه تجلى له في مطلوبه وهو لا يعلم.

كنار موسى رأها حين حاجته وهو الإله ولكن ليس يدريه

ولما كان موسى عليه السلام مصطفى محبوبا جذبته الله تعالى بأن وفقه لمصلحة شعيب عليه السلام حتى عرفه الحق وحببه إليه فكان الغالب عليه طلب الشهود، والشهود لا يكون إلا في صورة أشرف، ولا أشرف من صور أركان العالم كالنار، فإنها تناسب حضرة الحق بالصفتين اللتين هما أجل الصفات الذاتية وأقدمها وهما القهر والمحبة؛ فالإحراق في النار أثر القهر بأنها مامست شيئا قابلا لتأثيرها إلا أفتته، كما أن الله تعالى ما تجلى لشيء إلا أفناه والعجلى لا يكون إلا بحسب قبول المتجلى له والنورية أثر المحبة، فإن النور لذاته محبوب فمن عنايته أحوجه إلى النار فاستولى على باطنه وظاهره صفتا القهر والمحبة من التجلى والمتجلى فيها، فإنه لا بد للمتجلى له أن يتصف بصفة المتجلى ويناسب المتجلى فيه، وهذا هو الشهود المثالي في مقام التفرقة قبل الجمع، ومقام السكاملة المقتضى لللاثلية، وأما الشهود الحقيقي فهو يقتضى فناء المتجلى له في المتجلى، وذلك في قوله - فلما تجلى ربه

فهو صاحب إيمان بما أمه: أى يؤمن بالذى يشاهده من الوعد والوعيد، فإنه ثبت بالنسب بأن كل كان لا يموت إلا وهو مؤمن لكن لا ينفع إيمان من يثق بالموت، وعلى أى حال فالمتجلى صاحب إيمان بالى.

للجهل جعله ذكاً وخر موسى صمعا - وهناك لا الذليّة فلا خطاب ولا كلام إلا بعد الإفاقة والله الباقي بعد فناء الخلق ، والله أعلم بالصواب :

(فص حكمة صمدية في كلمة خالدية)

إنما اختصت الكلمة الخالدية بالكلمة الصمدية ، لأن دعوته إلى الأحد الصمد ، ومشهده الصمدية ، وهجره في ذكره الأحد الصمد ، وكان في قومه مظهر الصمدية يصمدون إليه في المهمات ، ويقصدونه في الملمات ، فيكشف الله عنهم بدعائه البليات :

(وأما حكمة خالد بن سنان فإنه أظهر بدعواه النبوة البرزخية) أى الحجابية التي تكون في عالم المثال بعد الموت ، فإنه لم يظهر نبوته في حياته ، ولذلك لم يعتبرها لبينا صلى الله عليه وسلم حيث قال « إني أولى الناس بعيسى ابن مريم فإنه ليس بيني وبينه نبي » فعلم أنه لم يكن نبيا في هذا الموطن (فإنه ما ادعى الإخبار بما هنالك إلا بعد الموت) أى ادعى أنه يخبر بعد موته عن أحوال الآخرة (فأمر أن ينهش عليه ويسأل فيخبر أن الحكم في البرزخ على صورة الحياة الدنيا ، فيعلم بذلك صدق الرسل كلهم فيما أخبروا به في حياتهم الدنيا ، فكان غرض خالد عليه السلام إيمان العالم كله بما جاء به الرسل ليكون رحمة للجميع ، فإنه تشرف بقرب نبوته من نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، وعلم أن الله أرسله رحمة للعالمين ولم يكن خالد برسول ، فأراد أن يحصل من هذه الرحمة في الرسالة المحمدية على حظ وافر ولم يؤمر بالتبليغ فأراد أن يحظى بذلك في البرزخ ليكون أقوى في العلم في حق الخلق فأضاعه قومه) فلما استشرف خالد عليه السلام كمال نبوة محمد وعلم أنه المبعوث رحمة للعالمين كافة تمنى أن يكون له عموم أنباء ونبوة مستندة إلى العلم الحاصل للكافة بما في البرزخ بعد الموت ، فإن العامة لا يتقادون لأنبياء الأنبياء انقيادهم لأنبياء من نبي " بعد أن يموت فحيه الله فيخبر بما شاهد هنالك ، فإن تأثير مثل ذلك في إيمان عموم الخلق أبلغ :

وكان من قصته عليه السلام أنه كان قوى الهمة والغالب عليه شهود الأحدية ، وكان هو وقومه يسكنون بلاد عدن فظهرت بينهم نار عظيمة خرجت من مغارة فأهلكت الزرع والضرع فصمد إليه قومه على ما اعتادوا منه في دفع الملمات حتى يدفع عنهم أذى تلك النار وكانوا مؤمنين به ، فأخذ خالد يضرب تلك النار بعصاه من خلفها ويقول : بدأ بدا حتى بردت النار فرجعت هاربة منه إلى المغارة التي خرجت منها وهو يسوقها حتى أدخلها ، ثم قال لأولاده وقومه : إني أدخل المغارة خلف النار حتى أطفئها ، فأمرهم أن يدعوه بعد ثلاثة أيام تامة فإنهم إن نادوه قبل انقضاءها فهو يخرج ويموت ، وإن صبروا أخرج سالما وقد دفع عنهم مضرة النار ، فلما دخل صبروا يؤمنين واستغفروا الشيطان فلم يصبروا

تمام ثلاثة أيام ، فارتابوا أنه هلك فصاحوا به فرجع عليه السلام من المغارة ويده على رأسه من الألم الذي أصابه من صياحهم ، فقال لهم : ضيعتموني وأضعتم قولي وعهدي وأخبرتم بموته وأمرهم أن يقبروه ويرقبوه أربعين يوماً ، فإنه يأتيهم قطيع من الغنم يقدمها حمار أتر مقطوع الذنب ، فإذا حاذى قبره ووقف فلينبشوا عليه قبره فإنه يقوم ويخبرهم بجلية الأمر بعد الموت عن شهود ورؤية فيحصل للخلق كلهم عين اليقين بما أخبرت به الرسل عليهم السلام .

ثم مات خالد فدفنوه فانتظروا مضى الأربعين وورود قطيع الغنم ، فجاء القطيع كما يذكر يقدمه حمار أتر فوقف حذاء قبره فهم " مؤمنو قومه وأولاده أن ينبشوا عليه كما أمرهم حتى يخبرهم بصدق الأنبياء والنبوات كلها ، فأبى أكابر أولاده وقالوا : يكون علينا عارا عند العرب أن ينبش على أبينا فيقال فينا أولاد المنبوش وندهى بذلك ، فحماهم الحمية الجاهلية على ذلك فضيعوا وصيته وأضاعوه .

ثم بعد بعثة رسول الله صلى الله عليه وسلم جاءت بنت خالد فقال لها صلى الله عليه وسلم « مرحبا يا بنت نبي أضاعه قومه » ولم يصف النبي عليه الصلاة والسلام قومه بأنهم ضاعوا لإصابتهم في الإيمان فصحت نبوته (وإنما وصفهم بأنهم أضاعوا نبيهم حيث لم يبلغوه مراده فهل بلغه الله أجر أمنيته ؟ فلا شك ولا خلاف في أن له أجر أمنيته ، وإنما الشك والخلاف في أجر المطلوب ، هل يساوى تمنى وقوعه به مع عدم وقوعه بالوجود بمعنى في الآخرة) أى هل يساوى أجر وقوع المطلوب بالوجود الخارجى عند مجرد تمنى وقوعه أجر تمنيه بحيث لا ينقص عدم وقوعه أجر تمنيه إذا وقع (أم لا ؟ فإن في الشرع ما يؤيد التساوى في مواضع كثيرة كالألأى للصلاة في الجماعة فتفوته الجماعة فله أجر من حضر الجماعة ، وكالتمنى مع فقره ما هم عليه أصحاب الثروة والمال من فعل الخيرات فيه فله مثل أجورهم ، ولكن مثل أجورهم في نياتهم أو في أعمالهم ؟ فإنهم جمعوا بين العمل والنية ولم ينص النبي عليه الصلاة والسلام عليهما ولا على واحد منهما ، والظاهر أنه لا تساوى بينهما ، ولذلك طلب خالد بن صنان الإبلاغ حتى يصح له مقام الجمع بين الأمرين فيحصل على الأجرين والله أعلم) .

بأنهم ضاعوا لأنه لم يكن رسولا مأمورا بالتبليغ حتى يلزم من تضییع الأمر به ضياعهم ، ولو كان كذلك لكانوا هم الضائعين أولا جأى .
والظاهر أنه لا تساوى بينهما ، فإن النسبة بينهما نسبة الكل إلى الأجزاء جأى .

(فص حكمة فردية في كلمة محمدية)

إنما خصت الكلمة المحمدية بالحكمة الفردية ، لأنه صلى الله عليه وسلم أول التعينات الذي تعين به الذات الأحدية قبل كل تعين فظهر به من التعينات الغير المتناهية ، وقد سبق أن التعينات مرتبة ترتب الأجناس والأنواع والأصناف والأشخاص مندرج بعضها تحت بعض ، فهو يشمل جميع التعينات ، فهو واحد فرد في الوجود لا نظير له إذ لا يتعين من يساويه في المرتبة ليس فوقه إلا الذات الأحدية المطلقة المنزهة عن كل تعين وصفة واسم ورسم وحد ولعت فله الفردية مطلقاً ، ولشموله كل تعين سماه الشيخ أيضاً لمعنى هذا الفصل : فص الحكمة الكلية ، ولا فرق بينهما إلا بالاعتبار ، فإن هذا التعين بالنسبة إلى سائر التعينات كلى الكلّيات ، وقد مر في الفصل الموصى أن الأنبياء لم التعينات الكلية ، وقد يتناول حتى التعينات الشخصية ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام في حديث القيامة « إنه يجيء النبي معه الرهط والنبي معه الرجلان والنبي معه الرجل الواحد والنبي وليس معه أحد ، فله الجمعية المطلقة ، ولذلك جاء في حقه وحق أمته - وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً - وجاء أيضاً - وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين - وما أرسلناك إلا كافة للناس - ولا شك أن الحق تعالى له إلى كل تعين نسبة مخصوصة تلك النسبة مع الذات اسم من أسماء الله تعالى يرتبط به هذا الشخص المتعين بالله تعالى بربه به ، فمن هذا يعلم أن الاسم الأعظم لا يكون إلا مع نبينا محمد صلى الله عليه وسلم دون غيره من الأنبياء ، ومن فرد به يعلم سر قوله : « كنت نبيا وآدم بين الماء والطين » وكونه خاتم النبيين وأول الأولين وآخر الآخرين ومن كليته وجمعيته سر قوله : « أوتيت جوامع الكلم » وكونه أفضل الأنبياء فمنهم في التصاعد وسعة الاستعداد والمرتبة ينتهون إلى التعين الأول ولا يباغونه ، وسر اختصاصه بالشفاعة إلى غير ذلك من خصائصه .

(وإنما كانت حكمته فردية لأنه أكمل موجود في هذا النوع الإنساني فلهذا بدى الأمر به وختم فكان نبيا وآدم بين الماء والطين ، ثم كان منشأته العنصرية خاتم النبيين) حلل الشيخ فرديته بكونه أكمل أفراد النوع الإنساني ، لأن الأكل جامع للأحد والشفع والوتر ، أما الأحد فلأن هذا التعين عين الذات الأحدية أعني عين المتعين لازائد عليه إلا في العقل ،

وأوله الأفراد : أى أول ما يوجد من الفردية الثلاثة : وهى الأحدية الذاتية ، والأحدية الصفائية والمحبقة المحمدية بالى .

لأنه تعين بعلمه بذاته فلا يكثر إلا بالاعتبار ، ولا شك أن هذا الاعتبار شفع الأحدية فجعلها الواحدية وهى الوترية التى هى بالتثليث (وأول الأفراد الثلاثة) فتحقق أن أول التثليث الاعتبارى إنما هو بالعلم والعالم المعلوم ، ومظهره فى الوجود هو هذا الأكل بجامع الأحدية والشفعية والوترية : أى الواحدية التى هى الذات والصفة والاسم ، وتسمى باصطلاحهم : حقيقة الحقائق الكبرى ، والبرزخ الجامع ، وآدم الحقيقى ، والعين الواحدة (ومازاد على هذه الأولية من الأفراد فإنه عنها ، فكان صلى الله عليه وسلم أدل دليل على ربه ، فإنه أوفى جوامع الكلم التى هى مسميات أسماء آدم) يعنى مسميات الأسماء التى علمها الله آدم ، والكلمات الإلهية وإن كانت لا تنفذ فإنها لا تنهاى لكنها تنحصر مع لا تنهاها فى أمهات ثلاث ، أولها : الحقائق والأعيان الفعلية الوجودية الإلهية : والثانية : الحقائق الانفعالية الكواية المربوبية . والثالثة : الحقائق الجمعية الكالية الإنسانية ، والكل أمها الشئون الدائية والحقيقة العينية الدائية الإحاطية ، فهذه الكلمة جوامع الكلم التى أوتىها محمد صلى الله عليه وسلم فجمعها بالبرزخية المذكورة (فأشبه الدليل فى تثليثه) يعنى ماذكر فى الفصل الصالحى من تثليث الدليل (والدليل دليل لنفسه) أى دلالته ذاتية له ، ولهذا كان عليه الصلاة والسلام مظهر الاسم الهادى ، والحقيقة هو الهادى وهى المهدى فهو دليل لنفسه على نفسه .

(ولما كانت حقيقته تعطى الفردية الأولى بما هو مثلث النشأة لذلك قال فى باب المحبة التى هى أصل الوجود « حبيب إلى من دنياكم ثلاث » بما فيه من التثليث ثم ذكر « النساء والطيب وجعلت قرة عينه فى الصلاة » فابتدأ بذكر النساء وآخر الصلاة ، وذلك لأن المرأة جزء من الرجل فى أصل ظهور عينيها ومعرفة الإنسان بنفسه مقدمة على معرفته بربه فإن معرفته بربه نتيجة عن معرفته بنفسه لذلك قال عليه الصلاة والسلام « من عرف نفسه فقد عرف ربه » فإن شئت قلت بمنع المعرفة فى هذا الخبر والعجز عن الوصول فإنه سائق فيه ، وإن شئت قلت بثبوت المعرفة . فالأول : أن تعرف أن نفسك لا تعرفها فلا تعرف ربك ، والثانى : أن تعرفها فتعرف ربك فكان محمد أوضح دليل على ربه ، فإن كل جزء من العالم دليل على أصله الذى هو ربه ، فافهم) اعلم أن المرأة صورة النفس والرجل صورة الروح ، فكما أن النفس جزء من الروح فإن التعيين النفسى أحد التعيينات الداخلة تحت التعيين الأول الروحى الذى هو الآدم الحقيقى وتنزل من تنزلاته ، فالمرأة فى الحقيقة جزء من الرجل وكل جزء دليل على أصله ، فالمرأة دليل على الرجل والرجل عليها بدليل قوله « من عرف نفسه فقد عرف ربه » والدليل مقدم على المدلول فلذلك قدم النساء ، فإن قلنا : حقيقة الحق من حيث هو المعين بتعين الإنسان لا يعرفه إلا هو فلا يعرف حقيقة

النفس فلا يعرف حقيقته الدائق في تعين ساغ ، وإن قلنا : وإن الحق المتعين بتعين النفس : أى الهوية المتعينة بتعينها يعرف بمعرفة تعين النفس ساغ . وأما معرفة أكل أفراد الإنسان المتعين بالتعين الأول وهو محمد صلى الله عليه وسلم من نفسه فهو أتم المعارف ، أما من حيث عينه فلأن العين الحمديدية من حيث كونها متعينة بالبرزخية الجامعة الكبرى فهو عين الذات الأحديية من حيث كونها متعينة بالتعين الأول ، وأما من حيث صورته فلأن الصورة الحمديدية جامعة للحضرة الأحديية الدانية والواحدية الأسمايية وجميع المراتب الإمكانيية من الروح والقلب والنفس والخيال والجسم ، فكذلك الحضرة الإلهية هى الذات مع جميع الأسماء وصورها من أعيان العالم وفواعله وقوابله من أم الكتاب هو الروح الكلى الشامل لجميع الأرواح ، واللوح المحفوظ الذى هو القلب الكلى الشامل لجميع القلوب ، وعالم المثال والجسم المطلق الشامل لجميع أجسام العالم فهو أتم دليل وأوضحه على ربه لكونه أكل المظاهر السكالية الإلهية ، وقوله ، فإن كل جزء من العالم دليل على أصله الذى هو ربه : معناه أن كل جزء له عين ، وللذات الحق تعالى نسبة إلى عينه بتجليه فى صورتها خاصة ليست تلك النسبة لغيره ، فللذات مع تلك النسبة عينها اسم خاص لله رب به ذلك الجزء فذلك الاسم ربه الخاص ، فجميع أجزاء العالم بمجموعها دليل على أصل العالم الذى هو الرب المطلق رب الأرباب ، وجميع أجزاء العالم فهو الدليل الأتم على ربه بل على نفسه إجمالاً وتفصيلاً فافهم .

(وإنما حبب إليه النساء فحنن إلىهن لأنه من باب حنين الكل إلى جزئه) لأن كلبية الكل إنما تكون بجزئية الجزء فلا يكون الكل كلا حتى يكون الجزء جزءاً فهو حنين الشيء إلى نفسه باعتبارين وحيثيتين ، فإن الجزء باعتبار الحقيقة عين الكل وباعتبار التعين غيره والشيء لا يجب إلا نفسه كآمر ، فإن الحب فى الوجود حقيقة واحدة ولا يحن ولا يشناق إلا مع يذونة واحتجاب فيحن الكل فى الجزء إلى نفسه باعتبار جزئيته لليذونة الواقعة بتعين الجزء ، وفى الكل إلى نفسه باعتبار جزئيته لليذونة الواقعة بتعين الكل من حيث هو كل ، ولولا ذلك الافتراق بالاثنيية لما كان الكل كلا ولا الجزء جزءاً فخلص الحب ولذته من الحنين وأله (فأبان بذلك هن الأمر فى نفسه من جانب الحق فى قوله فى هذه النشأة العنصرية الإنسانية - ونفخت فيه من روحى - ثم وصف نفسه بشدة الشوق إلى لقائه للمشتاقين فقال - يادادود إلى أشد شوقاً إليهم - يعنى للمشتاقين إليه وهو لقاء خاصى فإنه قال فى حديث الدجال « إن أحدكم لا يرى ربه حتى يموت » فلا بد من الشوق لمن هذه صفته)

حنن الحق إلينا حنين الكل إلى جزئه فنحن إليه حنين الجزء إلى كله والفرع إلى أصله ، فأبان عليه الصلاة والسلام هذا المعنى بحنينه إلى النجاء بالهدى ، فإن الأمر كذلك بين الحق وعباده بالى .

أى لمن لا يرى ربه حتى يموت فيحب أن يموت شوقاً إلى الحق : كما حكى الأصمعي أنه مر
في بعض طرق البادية بمحجر على جادة الحجاج مكتوب عليه هذا البيت :

ألا أيها الحجاج بالله خبروا إذا حل عشق بالفنى كيف يصنع
فمكتب تحته : يداوى هواه ثم يكتم سره وينخضع فى كل الأمور وينحس
قال : فرجعت إليه فى الثانى ، فإذا مكتوب تحته :

وكيف يداوى والهوى قاطع الحشا وفى كل يوم روحه تنقطع
قال فمكتبت تحته :

إذا لم يطق صبرا وكتمان سره فليس ليس له شئ سوى الموت أنفع

قال فرجعت إليه فإذا أنا بشاب نحيف قد شحب لونه ودق شخصه وقد قضى نحبه
وخر ميتاً ، والسرى زيادة شوق الحق أن الحق من حيث تعينه تعين العبد المشتاق ،
يشتاق إلى نفسه من حيث تعينه فى الأصل ، ثم إنه من حيث الأصل يشتاق إلى نفسه فى
مرتبة التقييد فيكون فى اشتياق الحق لكون شوقه تعالى أضعاف أضعاف الشوق الظاهر
من المسمى عبداً إذ هو المشتاق إلى نفسه من حيثيتين فى مرتبتين ذاتيتين ، ولا شك أن
الشوق فى مرتبة الأصل أقوى بما لا يبلغ كنهه لأن الشوق بقدر الحب ، والحب هناك فى
الغاية ، ومنه يتحقق معنى قوله « من تقرب إلى شبرا تقربت منه ذراعاً ، ومن تقرب إلى
ذراعاً تقربت منه باعاً ، ومن أنانى ماشياً أثبتته هرولة » (فشوق الحق لهؤلاء المقربين مع
كونه يراهم فيحب أن يروه) يعنى بارتفاع حجاب الإنية من العين الموجب فى زعمه البين
فى البين (وبأبى المقام ذلك) أى الكون فى هذه الحياة الدنيا ، والكون إلى مقام النفس
(فأشبهه قوله - حتى نعلم - مع كونه عالماً) من حيث أنه يشتاق إلى حصول رؤيته نفسه
فى عين العبد مع رؤيته نفسه مطلقاً كظهور علمه فى مظاهر المؤمنين مع علمه القديم الذاتى
(فهو يشتاق لهذه الصفة الخاصة) وهى ارتفاع حجاب إنية العبد فيشاهده بعينه (التى لا وجود
لها إلا عند الموت فيبطل بها شوقهم إليه كما قال فى حديث التردد ، وهو من هذا الباب
« ما ترددت فى شئ أنا فاعله ترددى فى قبض نسمة عبدى المؤمن يكره الموت وأنا أكره
مماته ولا بد له من لقائى ») يعنى بارتفاع الحجاب ، ولا يرتفع إلا بمغفرة البدن (فبشره)
بما بعد الموت من اللقاء (وما قال له ولا بد له من الموت لئلا يغمه بذكر الموت ، ولما كان
لا يلقى الله إلا بعد الموت كما قال عليه الصلاة والسلام « إن أحدكم لا يرى ربه حتى يموت »
لذلك قال الله تعالى « ولا بد من لقائى » فاشتاق الحق) لوجود هذا الموت ، فاشتاق الحق
(لوجود هذه النسبة) اللقاء الذى لا يكون إلا بعد الموت هو الذى يكون عند ارتفاع

قوله - حتى نعلم - مع كونه عالماً بجميع الأشياء بعلمه الأزلى ، وهو علم خالص له بصور المظاهر بالى .

الحجاب البدني والتجرد عن الغواشي الطبيعية، وهو بالنسبة إلى أهل الحجاب من المؤمنين بالغيب إنما يكون في صورة معتقدهم ، إما في العالم المثالي ، وإما في البرازخ النورية الروحانية ، وإما في المياكل السماوية والصور الفلكية بحسب تفاوت درجاتهم في التجرد بصفاء النفس وقوة الاستعداد ، كما قال عليه الصلاة والسلام «أرواح الشهداء في حواصل طيور خضر» ، وهي الأجرام السماوية وفي حديث آخر «في قناديل معلقة تحت العرش» ، وهي الكواكب الدرية ، وبالنسبة إلى أهل الشهود من المؤمنين فاللقاء دائم ، وهم الذين ماتوا عن نيائهم وتعيناتهم في حياتهم الدنيا ، وتجردوا في حياتهم من ملابس طبائعهم ، فهم يشاهدون من حيث أنهم انخلعوا عن الهيئات النفسانية والطبيعية وأحياهم الله بالحياة الأخروية فهم الذين فازوا بلقاء الله على الإطلاق والتقييد ، وشاهدوا جمال وجهه الباقي في الكل ، وخلصوا عن خوف الفراق فلا شوق لهم كالفرق الأول فإنهم أهل الشوق لوجود الفراق ودوام الحجاب ، لكنهم مشتاقون أبداً لأن الحق تتوالى تجلياته من غير تكرار ، فهم في كل وقت يشاهدونه ببعض تجلياته ويشتاقون إلى نور جماله في سائر تجلياته ، وفي هذا قال أبو يزيد رضي الله عنه :

شربت الحب كأساً بعد كأس فأنفد الشراب وما رويت

وبين الفريقين طائفة من أهل القلوب يشاهدونه في ملابس حسن الصفات مع بقاء الإننيات ، وهم المنخلعون عن صفاتهم في مقام قرب النوافل خرقوا حجاب الصفات وحرموا جمال الذات ، فهم الملمعون بين الشوق والاشتياق لاحتياجهم من وجهه واتصافهم من وجهه . فاللقاء على ثلاثة أقسام : ولكل قسم موت وبعث وقيامة . فالأول : إما أن يكون بالموت الطبيعي والبعث والقيامة فيه ، كما قال عليه الصلاة والسلام « من مات فقد قامت قيامته » وقال عليه الصلاة والسلام « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » واللقاء بعدها لأهل السعادة من المؤمنين بالغيب المحجوبين من رؤية الحق في صور معتقداتهم في عالم المثال أو في المياكل العلوية السماوية وعلى حسب درجاتهم ، ولأهل القلوب في البرازخ النورية الروحانية من عالم القدس على أحسن ما يكون ولأهل الشهود في جميع صور الموجودات على الجمع والتفصيل والإطلاق والتقييد أمرهم الله تعالى بذلك - وما يشاءون إلا أن يشاء الله - لأن إرادتهم إرادته ، وإذا فنوا عن ذواتهم فكيف تبقى صفاتهم فالكل في هذه القيامة سواء ، وهي الصغرى بالمربة والكبرى بالضمول . والحق أنها أول موطن من مواطن القيامة الكبرى ، ولهذا قال « القبر أول منزل من منازل الآخرة » وأما قيامة أرباب القلوب فهي بالانخلاع عن ملابس الحس ، والانبعاث عن مرقد البدن في هذه الدار ، والترقى إلى عالم القدس ، والانخراط في زمرة المملوكات ، وهي القيامة الوسطى وأوسط المواطن السكينة من القيامة الكبرى ، وهي بعد الموت الإرادي من الحياة النفسانية بقمع الهوى

وإماتة القوى ، كما قيل : مت بالإرادة تحيى بالطبيعة : وأما قيامة أهل الشهود فهى الطامة الكبرى بعد الفناء فى الحق ، وفناء الخلق بارتفاع حجب الجلال التوراتية والظلمانية بإحراق نور جمال الوجه الباقى لإياها ، كما قال عليه الصلاة والسلام « إن لله تعالى سبعين ألف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لاحتقرت سبحات الجلال ، من غير إشارة ، وذلك الفناء هو الموت الحقيقى الطبيعى لكل ممكن ، والقيامة بعده هو البقاء بعد الفناء الذى يشهد التعيين نسبة ذاتية للمتعين وشأننا من شؤوننا الذاتية ، ويرى عينه إياه فهو دائماً فناء عن ذاته وبقاء بربه ، فتحقق أن كل مرتبة من اللقاء لا تكون إلا بموت ، ولا يذوق بعده الموت إلا الموتة الأولى ، والله الباقى بعد فناء الخلق :

يحن الحبيب إلى رؤيتى وإلى إليه أشد حنيناً
وتهفو النفوس وتأبى القضا فأشكو الأئين ويشكو الأئينا

يقول الشيخ قدس سره : إن الحق يقول على لسانى من حيث المرتبة فإنه المحب للعارف به المحب له فإن حنين العبد عن محبته ، ومحبته عن محبة الله إياه كما قال « يحبهم ويحبونه » فلولاً محبة الحق إياه لما أحب الحق فحنينه عن حنين الحق إليه أشد كما ذكر ، فإن الحق من حيث تعيينه فى عين عبده يشعاق ويتقرب إلى نفسه ثم يجازى المسمى عبداً عن شوقه إليه ويقربه بالشوق والتقرب إلى عبده المشتاق والتقرب والحجازة بعشر أمثالها إلى سبعمائة إلى مالا يتناهى من الأضعاف : فيكون شوق العبد إليه بما لا يقدر قدره ، وتهفو : أى تضطرب إليه للنفوس من شدة الشوق حبا للموت الذى هو وسيلة اللقاء ، ويأبى القضا الأجل المسمى الذى عينه الحق فيبقى شوق الأئين من الطرفين (فلما أبان أنه نفخ فيه من روحه فما اشتاق إلا إليه) أى إلى نفسه للنبوية المذكورة بإنية العبد وتعيينه (ألا تراه خلقه على صورته لأنه من روحه . ولما كانت نشأته من هذه الأركان الأربعة المسماة فى جسده أخلاطاً) فإن الأركان الم تضر أخلاطاً لم تضر أعضاء (حدث عن نفخه اشتعال بمنا فى جسده من الرطوبة) يعنى الحرارة الغريزية التى تشتعل بمادة الرطوبة الغريزية من الروح الإنسانى (فكان روح الإنسان نارا لأجل نشأته) أى الروح الحيوانى الذى به حياة البدن وهو النفس باصطلاح أهل التصوف ، فإنها نارية الجوهر والروح الإنسانى بظاهر صورة

أشد حنيناً ، فإن كل واحد من الحق والعبد يكون محباً ومحبوا : فالحق محب للعبد ومحبوب له ، وكذلك للعبد وتهفو النفوس فى طلب رؤيتى ، ويأبى القضا والتقدير الإلهى عن حصول مرادهم قبل وقت الأجل فأشكو الأئين : أى فأشكو من الأزمنة والأئين إلى أن جاء الأجل ، ويشكو الحبيب الأئينا لشكون الأئين حائلاً بينى وبين حبيبى بالى .

فظهر أن الروح يتبع فى الظهور للنشأة فكان فى النشأة الطبيعية نوراً كما فى الملائكة ، وناراً كما فى الإنسان اه بالى .

النار (ولهذا ما كلم الله موسى إلا في صورة النار وجعل حاجته فيها ، فلو كانت نشأته طبيعية) أى على طبيعية عالم القدس (لكان روحه نورا وكفى عنه بالنفخ يشير إلى أنه من نفس الرحمن فإنه بهذا النفس الذى هو النفخة ظهر عنه) أى بالوجود الخارجى (وباستعداد المنفوخ فيه كان الاشتعال نارا لانورا) المنفوخ فيه هو مادة الجسد ، واستعداد الرطوبة الغريزية التى أصله المنى المسوى باعتدال المزاج ، فالاستعداد بالحقيقة هو ذلك الاعتدال الذى جعل المحل قابلا لتأثير الروح وتعلقه التدبيرى به حتى اشتعل من الروح فيه النار ، أى الحار الغريزى الذى يكون منه الروح الحيوانى أعنى النفس فظهر الجوهر النورى أعنى الروح الإنسانى المجرد فيه بصورة النار فلولا هذه الطبيعة الدهنية فى الرطوبة الغريزية بسبب الاعتدال لما ظهر هذا النور بصورة النار (فبطن نفس الحق) أى الجوهر النورى (فيها كان الانسان به إنسانا) من النفس التى هى الروح الحيوانى الذى ظهر به الإنسان حيا ، وإلا لم يظهر فلم يكن إنسانا وظهر النار (ثم اشتق له منه شخصا على صورته سماه امرأة فظهرت بصورته فحن إليها حينئذ الشيء إلى نفسه ، وحن إليها حينئذ الشيء إلى وطنه) الذى هو أصل خلقته (فحبب إليه النساء فإن الله أحب من خلقه على صورته وأسجد له ملائكته النوريين على عظم قدرهم ومفزلتهم وعلا نشأتهم الطبيعية ، فن هناك وقعت المناسبة : أى بالصورة بين الرجل والمرأة كما بين الحق والرجل ، والصورة أعظم مناسبة وأجلها وأكملها فإنها زوجت : أى شفعت وجود الحق كما كانت المرأة شفعت وجودها الرجل فصيرته زوجا لأن كل زوج على صورة زوجه (فظهرت الثلاثة حق ورجل والمرأة فحن الرجل إلى ربه الذى هو أصله حينئذ المرأة إليه) لأنه أصلها وكذا المعاشقة بين الروح والجسد ، فإن الجسد على صورة الروح ، وهو الواحد الوتر فشفعته الصورة فصيرته زوجا ، وكذلك الحال بين الهوية والإنانية فارتبط الوجود كله بالحب (فحبب إليه ربه النساء كما أحب الله من هو على صورته ، فما وقع الحب إلا لمن تكون عنه وقد كان حبه لمن تكون عنه وهو الحق فلماذا قال « حبب إلى » ولم يقل حببت من نفسه لتعلق حبه بربه الذى هو على صورته حتى فى محبته لا مر أنه فإنه أحبها بحب الله إياه تخلفا لها) فكان من خلقه العظيم الذى قال فيه - وإنك لعلى خلق عظيم - فإن كل خلقه خلق الله ، ولهذا قالت عائشة رضى الله عنها : كان خلقه القرآن .

(ولما أحب الرجل المرأة طلب الوصلة : أى غاية الوصلة التى تكون فى المحبة فلم يكن فى صورة النشأة العنصرية أعظم وصلة من النكاح) أى الجماع مجازا من باب إطلاق اسم السبب على المسبب (ولهذا تعم الشهوة أجزاء كلها ، ولذلك أمر بالاغتسال منه فعمت الطهارة كما عم الغناء فيها عند حصول الشهوة) لأن المادة التى تنفصل منه أصل حياته

(فإن الحق غير حلي عبده أن يعتقد أنه ياتذ بغيره فظهره بالفضل ليرجع بالنظر إليه فيمن قنى فيه إذ لا يكون إلا ذلك ، فإذا شاهد الرجل الحق فى المرأة كان شهوده فى منفعل ، وإذا شاهده فى نفسه من حيث ظهور المرأة عنه شاهده فى فاعل ، وإذا شاهده من نفسه من غير استحضار صورة ما تكون عنه كان شهوده فى منفعل عن الحق بلا واسطة فشهوده للحق فى المرأة أتم وأكمل ، لأنه يشاهد الحق من حيث هو فاعل منفعل ومن نفسه هو منفعل خاصة ، فلهذا أحب صلى الله عليه وسلم النساء لكمال شهود الحق فيهن ، إذ لا يشاهد الحق مجردا عن المواد أبدا ، فإن الله تعالى بالذات غنى عن العالمين ، فإذا كان الأمر من هذا الوجه ممتنعا ، ولم تكن الشهادة إلا فى مادة فشهود الحق فى النساء أعظم الشهود (وأكله) أى فى حال النكاح لأنه فى منفعل حالة انفعاله عن فاعل مع كونهما واحدا فى الحقيقة الأحدية ، فإن النكاح من العارف المشاهد جامع شهود الحق منفعلا فى عين كونه فاعلا فعلا فى انفعال وانفعالا فى فعل (وأعظم الوصلة النكاح ، وهو نظير التوجه الإرادى على من خلقه على صورته ليخلقه فبرى فيه صورته بل نفسه فسواه وعدله ونفخ فيه من روحه الذى هو نفسه فظاھرہ خلق وباطنه حق) بطريق السببية بلك الفعل والانفعال (ولهذا وصفه) أى وصف الله تعالى نفسه (بالتدبير لهذا الهيكل ، فإنه تعالى يدبر الأمر من السماء وهو العلو إلى الأرض ، وهو أسفل السافلين لأنها أسفل الأركان كلها) وإنما قال ظاھرہ خاق وباطنه حق لأن الهوية المتعينة فى عالم الغيب بصورة الروح باطنا ، تدبر الصورة الظاهرة وتصورها وتظهر فيها ، وهو بعينه صورة التدبير لهذا الهيكل المسمى عالما ، فإنه تنزلات خمسة للذات الأحدية إلى عالم الشهادة أى عالم الحس الذى هو آخر العالم فى صورة الفعل والانفعال ، ولهذا شبهوها بالنكاح وسموها النكاح الخمسة ، وهو حقيقة واحدة فى الفعل والانفعال ظاھرہا العالم وباطنها الحق ، والباطن يدبر الظاهر ، وفى الحقيقة هو الظاهر والباطن ، فإن التنزلات ليست إلا تعينات وشؤونا للذات الأحدية فى الصور السماوية المؤثرة فى صورها المتأثرة :

أولها : تجلى الذات فى صور الأعيان الثابتة الغير المجعولة وهو عالم المعانى :

وثانيها : التفزل من عالم المعانى إلى التعينات الروحية ، وهى عالم الأرواح المجردة ،

والثالث : للتفزل إلى التعينات النفسية ، وهى عالم النفوس الناطقة :

ورابعها : التنزلات المثالية المنهسدة المتشكلة من غير مادة وهى عالم المثال وباصطلاح

الحكماء عالم النفوس المنطبقة ، وهو بالحقيقة خيال العالم :

وأعظم الوصلة النكاح : أى الجماع الحلال ، وهو بالنكاح أو للملك إذ بدونها لا روح له فلا يشاهد

الحق فيه أبدا ، لذلك حرم الزنا فى جميع الأديان بالى . فإحبهن : أى فإذا رامى مرتبتهن فى الوجود حيث

وخاصتها : عالم الأجسام المادية ، وهو عالم الحس وعالم الشهادة ، والأربعة المتقدمة مراتب الغيب وكل ما هو أسفل فهو كالنتيجة لما هو أعلى الحاصلة بالفعل والانفعال ، ولهذا شبهت بالنكاح وذلك عين تدبير الحق تعالى للعالم (وسماهن بالنساء وهو جمع لا واحد له من لفظه ولذلك قال « حبيب إلى من دلياً كم ثلاث النساء » ولم يقل المرأة : فراعى تأخرهن في الوجود عنه فإن النساء هي التأخير قال تعالى - إنما النسيء زيادة في الكفر - والبيع بنسيئة تقول بتأخير فلذلك ذكر النساء) يعنى راعى فيه معنى التأخير بلسان الإشارة لا العبارة كما ذكر في السجى فلا يلزم الاشتقاق (فما أحبهن إلا بالمرتبة ، وإنهن محل الانفعال فهن له كالطبيعة للحق التى فتح الله فيها صور العالم بالتوجه الإرادى والأمر الإلهى الذى هو النكاح في عالم الصور العنصرية ، وهمة في عالم الأرواح النورية ، وترهب مقدمات في المعانى للإنتاج ، وكل ذلك نكاح الفردية الأولى في كل وجه من هذه الوجوه ، فمن أحب النساء على هذا الحد فهو حب إلهى ، ومن أحبهن على جهة الشهوة الطبيعية خاصة نقصه علم هذه الشهوة فكان صورة بلا روح عنده وإن كانت تلك الصورة في نفس الأمر ذات روح ولكنها غير مشهودة لمن جاء لامرأته أو لأنثى حيث كانت مجرد الالتذاذ لكن لا يدرك لمن ، فجعل من نفسه ما يجهل الغير منه ما لم يسمه هو بلسانه حتى يعلمه) أى جهل أنه من هو كما يجهله غيره حتى يخبره أى فلان فيعرفه (كما قال بعضهم :

صبح عند الناس أنى عاشق غير أن لم يعرفوا عشق لمن

كذلك هذا إذا أحب الالتذاذ فأحب المهل الذى يكون فيه وهو المرأة ، ولكن غاب عنه روح المسألة ، فلو علمها العلم بمن التلذذ من التلذذ (وكان كاملاً) أى لو علم علماً شهوداً بحيث شهد الحق في تلك الحالة شهوداً أحدياً جمعياً عين الفاعل والمنفعل مع عدم انحصاره في تعينها أو في تعين الكل ولا تجرده عن الجميع ، بل مطلقاً عن هذه العبارات كان حينئذ هو الرجل الكامل المثلث بالحق في كل شئ (وكما زلت المرأة عن درجة الرجل بقوله تعالى - وللرجال عليهن درجة - زل المخلوق على الصورة من درجة من أنشأه على صورته مع كونه على صورته فتلك الدرجة التى تميز بها عنه بها كان غنياً عن العالمين وفاعلاً أولاً ، فإن الصورة فاعل ثان فإله الأولية التى للحق) أى ليست له الأولية المطلقة الأزلية التى للحق فتميزت الأعيان

قال النساء علم أنه ما أحبهن إلا بالمرتبة ، بخلاف ما قال المرأة ، فإنه لا تفيد ما أفاد به النساء لجواز أن يحبهن لقضاء الشهوة لعدم وجود ما روى في النساء ما بالى .

فكان غناؤه وفاعليته الأولية مسبباً عن تلك الدرجة ، فإن الصورة المخلوقة على صورة فاعل ثان لأنه منصرف العالم خلافة من إله فإله الإلهية التى للحق ، فتميز الحق عنه بالمرتبة فتميزت الأعيان عن الحق بالمراتب ، وتميز بعضها عن بعض بحصة معينة فأعطى كل ذى حقه بلا نقص وزيادة ، متغلفاً بتطاف إلهى وهو عين حقه فأنقض عين محمد حبهن فأعطى إله حقه فأحبهن ، فأنقضت أعيان النساء أنه يحبهن الرجل فأعطى محمد حقهن

بالمراتب فأعطى كل شيء خلقه كما أعطى كل ذى حق حقه كل عارف ، فلهذا كان حب النساء لمحمد صلى الله عليه وسلم عن تحبيب إلهي ، وأن الله أعطى كل شيء خلقه ، وهو عين حقه ، فما أعطاه إلا باستحقاق استحققه بمسماة : أى بذات ذلك المستحق) يعنى أن الحق لما تعين في كل متعين من كل روح عارف وغير عارف بل في كل شيء أعطى كل ذى حق ومرتبة ما يستحقه بحقيقته وعينه ، فأعطى المنفعل خلقه في انفعاله ، وتأخره في الدرجة وهو حقه ، وأعطى الفاعل خلقه كذلك في فاعليته وتقدمه وذلك حقه ، وأعطى العارف بذلك شهود الحق في الكل والالتذاذ به وهو خلقه وحقه ، وأعطى غير العارف خلقه وهو صورة الالتذاذ بلا روح عنده وذلك حقه ، وقس على ذلك كل شيء (وإنما قدم النساء لأنهن محل الانفعال كما قدمت الطبيعة على من وجد منها بالصورة ، وليست الطبيعة على الحقيقة إلا النفس الرحاني ، فإنه فيه انفتحت صور العالم أعلاه وأسفله لسريان النفخة في الجوهر الهولاني في عالم الأجرام خاصة ، وأما سريانها الوجود الأرواح النورية والأعراض فذلك سريان آخر ، ثم إنه عليه الصلاة والسلام غلب في هذا الخير التأنيث على الذكر لأنه قصد التهمم بالنساء فقال : ثلاث ، ولم يقل ثلاثة بالماء التي هو لعدد الذكران ، إذ وفيها ذكر الطيب) أى فيها ذكر للنساء ، وفيها ذكر للطيب (وهو مذكر وعادة العرب أن تغلب الذكر على التأنيث ، فتقول : الفواطم وزيد خرجوا ولا تقول خرجن ، فغلبوا الذكر وإن كان واحدا على التأنيث وإن كن جماعة وهو عري ، فراعى صلى الله عليه وسلم المعنى الذى قصد به في التحبيب إليه مالم يكن يؤثر حبه) أى مالم يكن يختار حبه ، أى ليس يحبهن إياهن بنفسه ، بل بتحبيب الله إياهن إليه (فعلمه الله مالم يكن يعلم ، وكان فضل الله عليه عظيما . فغلب التأنيث على الذكر بقوله ثلاث بغير هاء ، فما أعلمه صلى الله عليه وسلم بالحقائق ، وما أشد رعايته للحقوق . ثم إنه جعل الخاتمة نظيرة الأولى في التأنيث وأدرج بينهما المذكر فبدأ بالنساء وختم بالصلاة وكلتاها تأنيث ، والطيب بينهما كهو في وجوده ، فإن الرجل مدرج بين ذات ظهر عنها وبين امرأة ظهرت عنه فهو بين مؤنثين تأنيث ذات وتأنيث حقيقى ، كذلك النساء تأنيث حقيقى والصلاة تأنيث غير حقيقى ، والطيب مذكر بينهما ، كأدم بين الذات الموجود هو عنها وبين حواء الموجودة عنه ، وإن شئت قلت الصفة مؤنثة أيضا ، وإن شئت قلت القدرة مؤنثة أيضا ، فكان على أى مذهب شئت ، فإنك لا تجد إلا التأنيث يتقدم حتى عند أهل العلة الذين جعلوا الحق حلة في وجود العالم ، والعلة مؤنثة) يعنى أنه صلى الله عليه وسلم ما غلب التأنيث على

ما أعطاه له فكل عارف أعطى كل ذى حق حقه ، وهذا معنى قوله : فما أعطاه : أى فما أعطى الحق الحب لمحمد إلا باستحقاق استحققه : أى جبهن بالى . وذلك سريان آخر فإن الطبيعة تسمى في وجود الأرواح بالذات ، والنفس الرحاني يسمى بسريان الطبيعة الجوهرية بالى .

التذكير مع كونه أفضح العرب العرباء من سرّة البطحاء إلا لكمال عنايته برعاية الحقوق بعد بلوغ النهاية بتحقيق الحقائق ، وذلك أن أصل كل شيء يسمى الأم لأن الأم يتفرع عنها الفروع ؛ ألا ترى قوله - ولخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء - وهي مؤنثة مع أن النفس الواحدة المخلوق منها أيضا مؤنثة ، وكذلك أصل الأصول الذى ليس فوقه فوق يعبر عنه بالحقيقة كما سأل كميل بن زياد إلى على رضى الله عنه ما الحقيقة ؟ فقال : ما شئتك والحقيقة ثم عرفها له فى حديث طويل ، وكذا العين والذات « تباركت وتعاليت ، وكل هذه الألفاظ تؤنث فراده من التغليب الاعتناء بحال النساء لما فيها من معنى الأصالة للتفرع كما فى الطبيعة بل فى الحقيقة ، فإن الحقيقة وإن كان أبا للكل لأنه الفاعل المطلق ، فهى أم أيضا لأنها الجامعة بين الفعل والانفعال فهى عين المتفعل فى صورة المتفعل ، كما أنها عين الفاعل فى صورة الفاعل لأنها بحقيقتها تقتضى الجمع بين التعين واللاتعين ، فهى المتعينة بكل تعين ذكرنا وأنثى كما أنها هى المزهة عن كل تعين ، ومن حيث أنها متعينة بالتعين الأول فهى العين الواحدة المقتضية للاستواء والاعتدال بين الفعل والانفعال والظهور والبطون ، وهى من حيث أنه الباطن فى كل صورة فاعل ، ومن حيث أنه الظاهر ينفعل كما مر فى الروح ومدبريته للجسم ، وقد شهد التعين الأول بظهوره لذاته بلا تعينها وإطلاقها لأن التعين بذاته مسبوق باللاتعين ، فإن الحقيقة من حيث هى هى متحققة فى كل متعين فاقتضى التعين أن يكون مسبوقا باللاتعين بل كل متعين فهو باعتبار الحقيقة مع قطع النظر عن القيد مطلق فالتعين مستند إلى المطلق متقوم به فهو متفعل من حيث ذلك الأصل المطلق ومظهر له ، وذلك الأصل فاعل فيه مستمر فهو متفعل من حيث أنه متعين من نفسه من حيث أنه مطلق مع أن العين واحدة ، وإن اعتبرنا التعين بمعنى سلب التعين وهى الماهية أو الحقيقة بغير شرط لاشئ فى اصطلاح العقلاء فإن تعقلها من تلك الحيثية موقوف على التعين فى التعين فى العالم فهو فى العلم متفعل التعين والتحقيق من المتعين بالتعين الأول ، فإن اعتبرنا الحقيقة مطلقة عن التعين واللاتعين فلها السبق عليهما ، وهما أعنى التعين واللاتعين بمعنى السلب مسبوقان متفعلان عنها ، فإنهما نسبتان لما متكافئتان ، والحقيقة تظهر بالتعين الأول عن بطونها الداتى إلى شهادتها الكبرى الأولى ، وكل ينزل من منازل التنزلات الخمسة ظهور بعد بطون وشهادة بعد غيبه ، كل مظهر وعجلى من حيث كونه معينا ومقيدا للمطلق فاعل فيه ، فصيح من هذا الوجه للمتعين والتعين الفعل والتأثير فى الحقيقة من هذا الوجه للمتعين فالحقيقة أينما صلبت وفى أى وجه ظهرت فلها الفعل والانفعال والأبوة والأمومة ، فلهذا صبح التأنيث فى الحقيقة والعين والذات والبرزخ الجامع الذى هو آدم الحقيقى مذكور بين مؤنثين ، فأظهر النبى صلى الله عليه وسلم هذه الأسرار من حيث أوتى جوامع الكلم فى جميع أقواله وأفعاله ، وراعى الفردية الأولى فى الكل وألفاظ الكفاب

ظاهرة وأما الصفة والقدرة فبناء على مذهب الأشاعرة في تكوين الصفات زائدة على الذات بالوجود ، وكونها متوسطة بين الذات والفعل : أى الخلق . وأما العلة فعلى مذهب الحشوية أو ردها لبيان التثليث في الكل ، ووقوع الذكر بين اثنين في جميع المذاهب . (وأما حكمة الطيب وجعله بعد النساء لما في النساء من روائع التكوين ، فإن أطيب الطيب عناق الحبيب كذا قالوا في المثل السائر ، ولما خلق) أى رسول الله صلى الله عليه وسلم (عبدا بالأصالة لم يرفع رأسه قط إلى السيادة بل لم يزل ساجدا خاضعا واقفا مع كونه . منفعلا حتى كَوْن الله عنه ما كَوْن فأعطاه رتبة الفاعلية في عالم الأنفاس التي هي الأعراف الطيبة ، فحبب إليه الطيب فلذلك جعله بعد النساء فراعى الدرجات التي لله في قوله تعالى - رفيع الدرجات ذو العرش - لاستوائه عليه باسم الرحمن) يعنى لما كان عليه الصلاة والسلام متعينا بالتعين الأول منحصر في برزخيته منفعلا عن الحقيقة عبدا مقيدا في تعينه ظاهرا في خلقيته ، وإن كان جامعا للحقية والخلقية والوجوب والإمكان ، لكن الغالب عليه حكم الخلقية والإمكان ، لم يرفع رأسه إلى السيادة مراعيًا للأدب مع الله ، غير مجاوز حد مرتبته في العبودية ساجدا لله غير متكبر ، لأنه غاية التذلل في مقابلة كمال العظمة وصورة الفناء الذي هو من لوازم الإمكان وأحكامه ، واقفا في مقام الانفعال الذي هو حق الممكن وخاصيته بالأصالة ، فإن أصله عدم ثم انفعال من حيث ثبوت هيئته من موجد به إيجادا حتى آتاه الله الفعل والتأثير لما فيه من الحقيقة ، وغلب فيه حكمها على الأحكام الخلقية ، وأظهر أحكام الوجوب فتساوى فيه طرف الفعل والانفعال - فكان قاب قوسين - الوجوب والإمكان ، وفوض إليه الفاعلية بحكم الخلافة والسيادة الكبرى في عالم الأنفاس لكونه أوثق جوامع الكلم ، وهي هيات اجتماعية بمحائى الحروف الأولية أى المعاني المنفردة الجنسية والفصلية ، والصفات العارضة التي يتركب منها الماهيات المسماة كلمات : أى الحقائق الظاهرة بالوجود الخارجى ، فإن الأنفاس فيضان الوجودات على الحقائق النوعية المتعينة بالتعينات الشخصية حتى يتحقق بالتكوين ، فتسائم التكوين هي الأنفاس والأعراف : أى الروائع الطيبة ، فعند ذلك حجب له الطيب فلذا أخره عن النساء تنبيها على أن النفس متأخر عن الأصل المتنفس الذي هو الأم ، أى العين الأول . وأول ماظهر عن هذه الأم ، المسماة أم الكتاب باعتبار هو النفس الذي نفس الله به عن الحقائق التي هي أحرف هذا الكتاب وكلماته فظهرت به فهو مسبوق بالتنفس بذلك النفس ،

ذو العرش لاستوائه : أى استواء النبي العرش باسم الرحمن ، فإن العرش مخلوق من العقل الأول الذى هو روحه عليه الصلاة والسلام فكان عليه الصلاة والسلام ذا العرش ، فإن الدرجات كما تنسب إلى الحق تنسب إليه عليه الصلاة والسلام تبعاً لأصله ، فإذا استوى على العرش فلا يبقى فيمن حوى بالى .

فراعى الدرجات التى للحق فى قوله - ورفيع الدرجات - فقدم درجة المتنفس الذى هو اسم الله الرحمن المستوى على العرش ، وبهذا الاستواء وصفه بقوله - ذو العرش - ولما كانت الأسماء نسباً ذاتية موقوفة على المسمى غير أو سوو وممت بالعبودية ، فلأنها من الحضرة الإمكانية لتوقف وجودها على وجود الغير فراعى أولاً طرف العبدانية فى نفسه الشريفة التى هى النسمة المباركة ومظهر الاسم الرحمن ، ثم عند ترقبه فى الدرجات حتى بلغ مبلغ ما أهداه الله له من الكمال على ما ذكر قال « أنا سيد ولد آدم ولا فخر » وذلك عند شمول رحمته للكل ، وحين نحوطب - وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين - فإن الرحمن الذى هو مظهره عام الفضى بالنسبة إلى الكل فصيح قوله : لولاك لما خلقت الأفلاك ، فلأنها من كريم أنفاسه المذكورة (فلا يبقى فيمن حوى عليه العرش من لا تصيبه الرحمة الإلهية ، وهو قوله تعالى - ورحمى وسعت كل شيء - والعرش وسع كل شيء والمستوى عليه الرحمن ، فبحقيقته يكون سريان الرحمة فى العالم كما قد بيناه فى غير موضع من هذا الكتاب ومن الفتوح المسكية ، وقد جعل الطيب تعالى فى هذا الالتحام النكاحى فى براءة عائشة رضى الله عنها فقال - الخبيثات للخبيثين والخبيثون للخبيثات والطيبات للطيبين والطيبون للطيبات أولئك مبرئون مما يقولون - فجعل روائعهم طيبة لأن القول نفس ، وهو عين الرائحة فيخرج بالطيب وبالخبيث على حسب ما يظهر به فى صورة النطق ، فمن حيث هو إلهى بالأصالة كله طيب فهو طيب ، ومن حيث ما يعمد ويذم فهو طيب وخبيث) قوله : وجعل الطيب : أى استعمل تعالى فى براءة عائشة فجعل الطيب المحض المخصوص بالالتحام النكاحى حاصلًا فى براءتها ، على أن قوله فى هذا الالتحام صفة للطيب ، وقوله فى براءة مفعول ثان لجعل : أى جعل الله الطيب الواقع فى هذا الالتحام النكاحى كائناً فى براءتها ، لأنه تعالى خص الطيبين بالطيبات فى الالتحام النكاحى والطيبات بالطيبين ، وكذا فى الخبيثين والخبيثات ، ولأشك أنه صلى الله عليه وسلم أطيب الطيبين فلزم طيب من اختص به فى هذا الالتحام ، وانفناء الخبيث عنها بشهادة الله تعالى وبراءتها ، فجعل دولتهم طيبة فتكون روائعهم طيبة وتكون أقوالهم طيبة ، لأن القول نفس النفس عين الرائحة فإنه نكهة فتكون أفعالهم طيبة لأن الأصل الطيب لا يصدر عنه إلا الطيب - والذى خبيث لا يخرج إلا نكدا - فالطيب والخبيث صفتان متقابلتان عارضتان للنفس بحسب المحل فالنفس من حيث هو نفس أمر إلهى بالأصالة فيكون طيباً بالذات لكنه بحسب المحل الخبيث قد يحصل هيئة طيبة فيصير أطيب ، فترتب المدح والذم على النفس بحسب هاتين الهيئتين فى النطق ، ألا يرى أن نفس النائم لا يحمى ولا يذم ، وهو طيب فى نفسه إما بحسب صورة النطق فنه

والمستوى عليه الرحمن فكان العرش مقام الرحمن ، يظهر منه فيض الرحمن على ما تحته من الوجودات ، فبحقيقته : أى بحقيقة اسم الرحمن يكون سريان الرحمة فى العالم بالى .

طيب ومنه خبيث (فقال في خبيث الثوم هي شجرة أكره ريحها ولم يقل أكرهها فالعين لا تتركه) لأنه أمر إلهي وكذلك النفس (وإنما يكره ما يظهر منها ، والكرهاة لذلك إما عرفاً أو بملاءمة طبع أو عرض أو شرع أو نقص عن كمال مطلوب ، وما ثم غير ما ذكرناه) فلذلك قد يكون المدح والذم في الرائحة والنفس بحسب القابل والشام والسامع ، لا من جهة المحل : أي الرائحة والمنفس ، فقد يكون القول في نفسه طيباً ، ويكرهه السامع لأنه لا يوافق غرضه ، وكذلك الرائحة .

(ولما انقسم الأمر إلى خبيث وطيب كما قررناه حجب إليه الطيب دون الخبيث) لمناسبته لداته الطيبة الطاهرة (ووصف الملائكة بأنها تتأذى بالروائح الخبيثة لما في هذه النشأة العنصرية من التعقيد فإنه مخلوق من صلصال من حامسنون) أي متغير الريح (فتكره الملائكة بالذات) لأنه لا بد لهذه النشأة من العفونات والفضلات المتقنة فلا تناسب ذواتهم الجردة الطيبة الطاهرة ، ولذلك أمرنا بطهارة الثوب والجسد ودوام الوضوء لتناسب ذواتنا الذات الملكوتية ، ولذا يحب خبيث الجوهر الخبائث ويكره الطيبات (كما أن مزاج الجمل يتضرر براائحة الورد وهي من الروائح الطيبة ، فليس ريح الورد عند الجمل بريح طيبة ، ومن كان على مثل هذا المزاج معنى وصورة أضرب الحق إذا سمعه وسر بالباطل ، وهو قوله تعالى - والذين آمنوا بالباطل وكفروا بالله - ووصفهم بالخمران فقال - أولئك هم الخامسون ، الذين خسروا أنفسهم - فإنه لم يدرك الطيب من الخبيث) أي لم يميزه منه (فلا إدراك له ، فاحجب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا الطيب من كل شيء ، وما ثم إلا هو) أي وما يحضرته إلا هو : أي الطيب (وهل يتصور أن يكون في العالم مزاج لا يجد إلا الطيب من كل شيء لا يعرف الخبيث أم لا ؟ قلنا : هذا لا يكون) إلا إذا انحرف عن الاعتدال الطبيعي وآل إلى مزاج مرضي ، كما أن بعض من انحرف مزاجه يجد من كل شيء رائحة الدخان والعفونة في هذا الإدراك والتمييز (فإننا وجدناه في الأصل الذي ظهر العالم منه وهو الحق فوجدناه يكره ويحب ، وليس الخبيث إلا ما يكره ولا الطيب إلا ما يحب ، والعالم على صورة الحق ، والإنسان على الصورتين فلا فيكون ، ثم مزاج لا يدرك إلا الأمر الواحد من كل شيء بل ثم مزاج يدرك الطيب من الخبيث مع علمه بأنه خبيث بالذوق وطيب بغير الذوق فيشغله إدراك الطيب منه عن الإحساس بخبيثه هذا قد يكون ،

فتكره الملائكة بالذات لعدم ملاءمة طبعهم بذكره عين الإنسان لهم لما ظهرت منه من عين الريح فيضر مزاج الملائكة دون غيرهم بالي .

والإنسان على الصورتين : أي مخلوق على صورتين الحق والعالم ، والصورة ما يمتاز به الشيء عن غيره ، والمطلوب هنا أن العالم والإنسان على صورة أسمائه وصفاته فيكون بينهما الاختلاف والختلاف ، فإنه يطلق حب الشيء ويكرهه لاني مقام همه فيوجد فيهما الطيب والخبيث بالي .

وأما رفع الخبيث من العالم : أى من الكون فإنه لا يصح (يعنى رفع الخبيث عن الإدراك بالذوق فإن الطبائع مختلفة ، وليس الطيب إلا ما يلائم مزاج المدرك وطباعه ، والخبيث ما يلائم مزاجه وطبعه ، وكل طيب بالنسبة إلى مدرك فقد يكون خبيثا بالنسبة إلى مريض ومزاجه مزاج الذى يستطيعه ويستلذه كما ذكر فى رائحة الورد مع الجمل ، فالطيب والخبيث أمران نسيان ، فإن المبرود يكره رائحة الكافور والمحرور يستطيعه ، فلا يصح رفع الخبيث عن الكون بالنسبة إلى صور الأسماء المتضادة المؤثرة فى العالم ، فأما من حيث أعيان الأشياء وحقائقها من حيث هى ، من حيث أن الوجود الحق هو المتعين بكل شيء فليس شيء فى العالم خبيثا . وأما كون بعض الأمور طيبا عند الحق وبعضه خبيثا عنده فذلك من حيث تعين ذلك الشيء فى مرتبة ما فيطيب منه ما يشكل مرتبة ويناسبها فى الحال ، ويكره منه ما يضاهاها وينافيا بحسب الحال ، والكل من حيث هو هو طيب له أى الله عنده وعند نفسه أيضا وكذلك عند الكامل العارف وإن وجد خبيثه بحسب الحال والمرتبة فى المحس كما ذكره ، فإن إدراكه ووجدانه لطيبه من هذه الحيثية يشغله عن إدراك خبيثه بالحس فلذلك قال (ورحمه الله فى الحبب والطيب) أى حاصلة فيهما بالنسبة والإضافة ، وبالنظر إلى ذات كل واحد منهما (والخبيث عند نفسه طيب والطيب عنده خبيث ، فإثم شيء طيب إلا وهو من وجه فى حق مزاج ما خبيث ، وكذلك بالعكس) كما مر آنفا .

(وأما الثالث الذى به كملت الفردية فالصلاة ، فقال « وجعلت قرة عينى فى الصلاة » لأنها مشاهدة) لأن عين الحبيب إنما تكون بمشاهدة الحبيب (وذلك لأنها) أى الصلاة (مناجاة بين الله وبين عبده كما قال الله تعالى - فاذكرونى أذكركم - وهى عبادة مقسومة بين الله وبين عبده بنصفين فنصفها لله ونصفها للعبد ، كما ورد فى الخبر الصحيح عن الله تعالى أنه قال « قسمت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين فنصفها لى ونصفها لعبدى ولعبدى ماسأل ، يقول العبد : بسم الله الرحمن الرحيم ، يقول الله : ذكرنى عبدى ، يقول العبد الحمد لله رب العالمين ، يقول الله حمدنى عبدى ، يقول العبد : الرحمن الرحيم ، يقول الله أثنى على عبدى ، يقول العبد : مآل لك يوم الدين ، يقول الله : مجدنى عبدى فوض لى عبدى فهنا النصف كله لله تعالى خالص ، ثم يقول العبد : إياك نعبد وإياك نستعين ، يقول الله هذا بينى وبين عبدى ولعبدى ما سأل » فأوقع الاشتراك فى هذه الآية « يقول العبد :

لأنها أى الصلاة إذا قامت على وجه الكمال ، كما قال على رضى الله عنه : لم أعبد ربا لأراه مشاهدة ومشاهدة المحبوب تفر عن الحب ، وذلك : أى كونها مشاهدة لأنها مناجاة بين الله وبين عبده ، ولا بد فى المناجاة من مشاهدة كل من الطرفين لمناجاة الآخر ، ولأن المناجاة ذكر ، والمناجى ذاكر لربه ، والذاكر جليس المذكور ، والجليس مشاهد للجليس الآخر ، وكون المناجاة بين الله وبين عبده ككون الذكر بينهما ، كما قال تعالى « فاذكرونى أذكركم » وهى : أى الصلاة عبادة مقسومة جائى .

اهدنا الصراط المستقيم، صراط الذين أنعمت عليهم، غير المغضوب عليهم، ولا الضالين، يقول الله : فهو لاء لعبدى ولعبدى ماسأل فخلطس هؤلاء لعبدى كما خلطس الأول لله تعالى فعمل من هذا وجوب قراءة الحمد لله رب العالمين فمن لم يقرأها فما صلى الصلاة المقسومة بين الله وبين عبده) كما قال عليه الصلاة والسلام « لا صلاة إلا بالفاتحة الكتاب » وكذلك علم من هذا الحديث الصحيح أن البسملة جزء من الفاتحة، بل من الصلاة لأن الفاتحة هى الصلاة المقسومة وقد عد البسملة قسمًا منها وقد بين الله فى الفاتحة الفردية الأولى التى خص بها محمد صلى الله عليه وسلم وبني الوجود عليها أعنى التثليث ، لأن القسم الأول يختص بالحق ، والأخير بالعبد ، وما بينهما مشترك بين الحق والعبد .

(ولما كانت الصلاة مناجاة فهى ذكر ، ومن ذكر الحق فقد جالس الحق وجالسه الحق ، فإنه صبح فى الخبر الإلهى أنه تعالى قال « أنا جليس من ذكرنى » ومن جالس من ذكره وهو ذو بصر رأى جلسه فهذه مشاهدة ورؤية فإن لم يكن ذا بصر لم يره ، فمن هنا يعلم المصلى رتبته ، هل يرى الحق هذه الرؤية فى هذا الصلاة أم لا ؟ فإن لم يره فليعبده بالإيمان كأنه يراه متخيله فى قلبه عند مناجاته، ويلقى السمع لما يرد به عليه من الحق ، فإن كان إماما لعالمه الخاص به وللملائكة المصلين معه ، فإن كل مصل فهو إمام بلا شك ، فإن الملائكة تصلى خلف العبد إذا صلى وحده ، كما ورد فى الخبر ، وكما بين فى غير موضع أن كل جزء من العالم موجود فى الإنسان إما بصورته كالعناصر ، وإما بحقيقته وعينه كالأفلاك وسائر الأشياء ، فيكون العالم فيه والملائكة قواه الطبيعية والنفسانية والروحانية (فقد حصل له رتبة الرسول فى الصلاة ، وهى النيابة عن الله تعالى) فقله قد حصل له جواب الشرط (وإذا قال : سمع الله أن حمده ، فيخبر عن نفسه ومن خلفه بأن الله قد سمعه ، فتقول الملائكة والحاضرون : ربنا لك الحمد ، فإن الله تعالى قال على لسان عبده : سمع الله لمن حمده ، فانظر علو رتبة الصلاة وإلى أين تنتهى بصاحبها : فمن لم يحصل درجة الرؤية فى الصلاة فما بلغ غايتها ولا كان له فيها قرة عين لأنه لم ير من يناجيه ، فإن لم يسمع ما يرد من الحق عليه فيها فما هو ممن ألقى السمع ، ومن لم يحضر فيها مع ربه مع كونه لم يسمع ولم يره فليس بمصل أصلا ، ولا هو ممن ألقى السمع وهو شهيد) اعلم أن الرؤية والسمع والشهود من العبد المصلى للحق ، قد يكون بقوة الإيمان واليقين حتى يكون خاتمة اليقين منه بمثابة الإدراك البصرى والسمعى ، أعنى فى قوة الضروريات والمشاهدات ، وقد يكون ببصر القلب : أى نور البصيرة والفهم ، أعنى بنور تجليات الصفات الإلهية للقلب حتى صار العلم عيانا ، وقد يكون بالرؤية البصرية فيتمثل له الحق متجليا مشهودا له قاسما للصلاة بينه وبين عبده ، وقد يجمع الله هذه كلها لعبده الكامل الأوحى ، وقد يختص كل واحد

فكانت الفردية الثلاثة فى الصلاة مرتبة الحضور ، وهى أدنى مرتبة الصلاة ، ومرتبة السمع ، ومرتبة الرؤية وهدون هذه الثلاثة لا يتم أداء الصلاة بالى .

منهم ، اللهم اجعلنا من الجامعين الذين جمعت لهم كلمات الأولين والآخرين من المحمدين
البالغين السابقين برحمتك يا أرحم الراحمين :

(وما ثم عبادة تمنع من التصرف في غيرها ما دامت) أى ما بقيت بمعنى ما ثبتت
واستقرت ، وهى قوله - مادامت السموات والأرض - فتكون تامة لاناقصة (سوى
الصلاة ، وذكر الله فيها أكبر ما فيها لما تشتمل عليه من أقوال وأفعال وقد ذكرنا صفة الرجل
الكامل في الصلاة الفتوحات المكية كيف يكون لأن الله يقول - إن الصلاة تنهى عن
الفحشاء والمنكر - لأنه شرع للمصل أن لا يتصرف في غير هذه العبادة ما دام فيها ،
ويقال له : مصل ، ولذكر الله أكبر ، يعنى فيها : أى الذكر الذى يكون من الله لعبده
حين يجيئه في سؤاله والثناء عليه أكبر من ذكر العبد ربه فيها ، لأن الكبرياء لله تعالى ،
ولذلك قال - والله يعلم ماتصنعون - وقال - وألقى السمع وهو شهيد - وإلقاؤه السمع
هو لما يكون من ذكر الله إياه فيها ، ومن ذلك أن الوجود لما كان عن حركة معقولة نقلت
العالم من العدم إلى الوجود عمت الصلاة جميع الحركات وهى ثلاثة : مستقيمة ، وهى حال
قيام المصل) المراد بالحركة المستقيمة ليس ماعدا المستديرة كما هو اصطلاح الحكماء ، بل
التي تكون من جهة السفلى إلى العلو على أحسن التقويم ، وهو ما يصاد المنكوسة
(وحركة أفقية وهى حال ركوع المصل وحركة منكوسة وهى حال سجوده ، فحركة
الإنسان مستقيمة ، وحركة الحيوان أفقية ، وحركة النبات منكوسة وليس للجماذ حركة
من ذاته فإذا تحرك حجر فلأنما يتحرك بغيره) والمراد بهذه الحركات ، الحركات
الطبيعية المحسوسة : أى التوجه من الشيء في حركته إلى جهته ، وإلا فقد يتحرك
الإنسان بالإرادة بحركة دورية لكنه ليس يتحرك بالطبع في نموه إلا على استقامة قامت
بحيث يصعد رأسه إلى السماء كالحركة المعراجية ، والحيوان يتحرك في نموه بالطبع إلى جهة
الأفق ، والنبات يتحرك بطبعه في نموه منكوسا ، فإن أصل النبات هو أصله الذى يوجهه
نحو السفلى ضد المستقيمة ، فحركات العالم في وجوده لا تكون إلا على هذه الأنحاء الثلاثة ،
وكذلك حركات الوجود الكونى المعقولة من حقيقة العالم التى خرجت بها من الغيب إلى
الشهادة على هذه الأنحاء ، وهى الحركة الإرادية من الحق بالتوجه إلى العالم السفلى لإيجاده
وهو التكوين بالحركة المنكوسة وبالتوجه إلى العالم العلوى لإيجاده عوالم الأسماء الإلهية
والنسب ، وهو الإبداع بالحركة المستقيمة وتندرج فيه الحركة الإرادية لإيجاد الأرواح
والأنفس ، وبالتوجه إلى الأجرام السماوية المتوسطة بينهما من الأفق إلى الأفق ، فلأنها على
هيئة الركوع حركة أفقية هذا في صلاة الحق المختصة به في التجلى الإيجاد ، وكذا في الصلاة
العبد باتصاله وارتباطه بالحق بهذه الحركات الثلاث ، أى القيام والركوع والسجود هذا
في أفعاله ، وأما في أقواله فقد مر في الفاتحة فانظر إلى سريان سر الفردية المحمدية بالتثليث
في كل تطلع على عجائب :

(وَأَمَّا قَوْلُهُ : « وَجَعَلْتُ قُرَّةَ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ » وَلَمْ يَنْسِبِ الْجَمَلُ إِلَى نَفْسِهِ ، فَهَذَا يُجَلِّي الْحَقَّ الْمَصْلِي إِنْمَّا هُوَ رَاجِعٌ إِلَيْهِ تَعَالَى لَا إِلَى الْمَصْلِي ، لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يَذْكُرْ هَذِهِ الصِّفَةَ عَنْ نَفْسِهِ لَأَكْمَرَهُ بِالصَّلَاةِ حَتَّى يُغَيِّرَ تَجَمُّلَ مِنْهُ لَهُ ، فَلَمَّا كَانَ مِنْ ذَلِكَ بِطَوِيلٍ الْإِمْتِنَانُ كَانَتْ الْمَشَاهِدَةُ بِطَرِيقِ الْإِمْتِنَانِ ، فَقَالَ « جَعَلْتُ قُرَّةَ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ » ، وَلَيْسَ إِلَّا مَشَاهِدَةُ الْحُجُوبِ الَّتِي تَقْرُبُهَا عَيْنُ الْحَبِيبِ مِنَ الْإِسْتِقْرَارِ فَتَسْتَقِرَّ الْعَيْنُ عِنْدَ رُؤْيِهِ فَلَا يَنْظُرُ مَعَهُ إِلَى شَيْءٍ غَيْرِهِ فِي شَيْءٍ ، وَفِي غَيْرِ شَيْءٍ) يَعْنِي فِي شَيْءٍ مَوْجُودٍ تَعَلَّقَتْ الْمَشِيئَةُ بِوُجُودِهِ مِنْ قَوْلِهِ ، كُلُّ شَيْءٍ بِمَشِيئَةِ اللَّهِ تَعَالَى أَيْ بِمَشِيئَتِهِ وَغَيْرِ شَيْءٍ مَا تَعَلَّقَ بِهِ الْمَشِيئَةُ مِنَ الْأَعْيَانِ وَالنَّسَبِ وَالتَّجَلِّيَّاتِ ، وَإِنَّمَا أَخَذَ الْقُرَّةَ مِنَ الْإِسْتِقْرَارِ : أَيْ الْقَرَارِ ، لِأَنَّ مِنْ شَاهِدٍ حَبِيبِهِ اسْتَقَرَّتْ عَيْنُهُ : أَيْ ثَبَتَتْ وَقَرَّتْ مِنَ الْقَرَارِ فَلَا تَلْتَفَتُ إِلَى غَيْرِهِ ، وَلِهَذَا يُقَالُ : قَرِيرَ الْعَيْنِ بِمَعْنَى الْمَسْرُورِ ، فَإِنَّ كُلَّ مَسْرُورٍ فَسْرُورُهُ إِنْمَّا هُوَ بِوُصُولِ مَطْلُوبِهِ فَلَا يَذْكُرُ غَيْرَهُ ، وَقِيلَ : مِنَ الْقَرَارِ أَيْ الْبَرِّ ، لِأَنَّ السَّرُورَ تَبَرُّدَ عَيْنِهِ وَالْمَغْمُومَ تَسَخُّنَ عَيْنِهِ ، لِأَنَّ بَرُودَتَهَا إِنْمَّا يَكُونُ بِسُكُونِهَا وَقَرَارِهَا بِالنَّظَرِ إِلَى مَا يَسِرُّهُ وَسُخُونِهَا بِحَرَكَتِهَا وَاضْطِرَابِهَا فِي طَلَبِ مَا يَسِرُّهُ فَهُوَ لَمَّا ذَكَرَ تَعْلِيلَ الْحَرَكَةِ بِالْخُوفِ ، وَفِي الْأَصْلِ مَعْلَلَةٌ بِالْحُبِّ لَكِنِ الْحُجُوبُ عِنْدَ السَّبَبِ الْقَرِيبِ ، أَهْلُ الْكُشْفِ يَذْهَبُونَ إِلَى الْأَصْلِ بِخُرْقِ الْحُجُبِ ، فَالْعَبْدُ إِنْمَّا يَكُونُ قَرِيرَ الْعَيْنِ إِذَا شَاهَدَ عَيْنَ حَبِيبِهِ لِقَرَارِ عَيْنِهِ بِوُجْهِ الْحَقِّ فَلَا يَشَاهِدُ سِوَاهُ ، وَيَفْنَى عَنْ نَفْسِهِ وَعَنْ كُلِّ مَا يَسْمَعِي سِوَى الْحَقِّ فِي هَذَا الشُّهُودِ فَتَقَرُّ عَيْنُهُ وَتَثَبَّتْ ، وَإِنَّمَا يُقَالُ : قَرَّتْ عَيْنُهُ تَقَرُّ بِفَتْحِ الْقَافِ إِذَا ابْتَهَجَ بِرُؤْيَا مَا يَسِرُّهُ ، وَقَرِيرَ بِكَسْرِ الْقَافِ إِذَا ثَبَتَ الْفَرْقُ ، وَهَذَا الشُّهُودُ فَوْقَ الْإِقْدَامِ مُنْتَظَرُ الْمَوْعُودِ لِأَنَّ الْإِقْدَامَ يَقْتَضِي الْإِثْنَيْنِ وَهَذَا يَقْتَضِي أَحَدِيَةَ الْعَيْنِ وَاللَّهِ الْأَحَدُ ، وَأَمَّا تَغْيِيرُ النِّظَمِ عَنِ الْأَسْلُوبِ الطَّبِيعِيِّ ، وَلَمْ يَعْطَفِ الثَّلَاثُ وَصَلَتْ طَرِيقُهُ أَسْلُوبَ الْحَكِيمِ وَهُوَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَفْصَحُ الْعَرَبِ ، تَنْبِيهَاتٌ عَلَى أَنَّ الثَّلَاثَ أَعْظَمُ مِنَ الْبَاقِيَيْنِ وَهُوَ الْمَقْصُودُ بِالْقَصْدِ الْأَوَّلِ ، فَإِنَّ أَجَلَ الْمَطْلُوبِ شُهُودِ الْحُجُوبِ (وَلِلَّذَلِكَ نَهَى عَنِ الْإِلْتِفَاتِ فِي الصَّلَاةِ ، فَإِنَّ الْإِلْتِفَاتِ شَيْءٌ يَخْتَلِسُهُ الشَّيْطَانُ مِنْ صَلَاةِ الْعَبْدِ فَيَحْرِمُهُ مَشَاهِدَةَ مَهْبُوبِهِ ، بَلْ لَوْ كَانَ الْحَقُّ مَحْبُوبَ هَذَا الْمُلْتَفِّ مَا تَلَفَتْ فِي صَلَاتِهِ إِلَى غَيْرِ قِبَلَتِهِ بِوُجْهِهِ) الْبَيِّنَةُ : يَعْنِي لَمَّا كَانَتْ الْقِبْلَةُ فِي الْحَقِيقَةِ وَجْهَ الْمَحْبُوبِ ، وَالْمَحْبُوبُ يَنْبَغِي أَنْ يَتَجَلَّى فِي سَمْتِ قِبَلَتِهِ لَمْ يَجْزِ الْإِلْتِفَاتُ فِي الصَّلَاةِ إِلَى غَيْرِ قِبَلَتِهِ ، فَإِنَّ وَقْعَ مِنْهُ الْإِلْتِفَاتِ فِي جِهَةِ الْقِبْلَةِ مِنْ غَيْرِ تَوَجُّعِهِ إِلَى جِهَةِ غَيْرِ الْقِبْلَةِ ، فَإِنَّ الْحَقَّ قَدْ يَغْفُو عَنْهُ لِأَنَّهُ فِي قِبَلَتِهِ (وَالْإِنْسَانُ يَعْلَمُ حَالَهُ فِي نَفْسِهِ ، هَلْ هُوَ بِهَذِهِ الْمَثَابَةِ فِي هَذِهِ الْعِبَادَةِ الْخَاصَّةِ أَمْ لَا ، فَإِنَّ الْإِنْسَانَ عَلَى نَفْسِهِ بِصِيرَةٍ وَلَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ فَهُوَ يَعْرِفُ كَلْبَهُ مِنْ صِدْقِهِ فِي نَفْسِهِ لِأَنَّ الْإِنْسَانَ لَا يَجْهَلُ حَالَهُ

لأنه لو لم يذكر الحق هذه الصفة عن نفسه بأن يقول الرسول : جعلت أنا قرّة عينك في الصلاة ، ولم يذكر الحق بلسان غيره لأمر الرسول بالصلاة على غير تجميل منه ، أي عن الحق للرسول بالذم .
من وجود العبد أي لا تظهر هذه الصلاة منه إلا بعد وجود العبد كما تتأخر رحمة عن شفاعة الشافعين في الآخرة اهـ

فإن حاله ذوقى ، ثم إن مسمى الصلاة له قسمة أخرى ، فإنه تعالى أمرنا أن نصلى له وأخبرنا أنه يصلى علينا فالصلاة منا ومنه ، فإذا كان هو المصلى فإنما يصلى باسمه الآخر فيتأخر عنه وجود العبد ، وهو عين الحق الذى يخلق العبد فى قبلته بنظره الفكرى أو بتقليده (وهو إله المعتقد) وفى نسخة الإله المعتقد بفتح القاف ، وهو أنسب لما بعده والمعنى واحد) ويتنوع بحسب ما قام بذلك المحل من الاستعداد ، كما قال الجنيد حين سئل عن المعرفة بالله والعارف فقال : لون الماء لون إنائه ، فهو جواب ساد أخبر عن الأمر بما هو عليه فهذا هو الله الذى يصلى علينا (المصلى هو التابع للمجلى إلى السابق ، وهو إشارة إلى أن التجلى بحسب المتجلى له ، فإن تعين الوجود الحق وظهوره فى تجليه إنما يكون بحسب خصوص قابلية المتجلى له ، كما أشار إليه الجنيد رضى الله عنه بقوله : لون الماء لون إنائه ، يعنى ليس للحق صورة معينة تسمى ، فيميزه السامع عن صورة أخرى كالماء لا لون له ، ولكن يتلون بحسب إنائه ؛ فإن الحق لذاته يقتضى الظهور بكل وصف ، والقبول لكل نعت بحسب الواصف والثابت والعالم به ، فإن كان العالم صاحب اعتقاد حزبوى ظهر معتقده بحسب عقد معين ، ولم يتقيد فى معرفته بحسبه فهو بالنسبة إلى كل اعتقاد على حكم معتقده ، ومن لم يكن فى علمه بالله بحسب عقد معين ، ولم يتقيد فى معرفته وشهوده بعقيدة معينة دون غيره ، بل يكون علمه ومعرفته بالله وشهوده مطلقة بحيث لا شئ ولا صورة إلا وهو يرى للحق وجهها فيه حقيقة بتجليه له فى ذلك الشئ وتلك الصورة ، ويرى وجهه الوجود المطلق ، كما قال قدم سره :

عقد الخلاق للإله عقائدا وأنا شهدت جميع ما اعتقدوه

فذلك هو العارف العالم الذى لا لون له فيستحيل الماء : أى ذلك اللون ، ويكسبه ما ليس له إلا فيه لافى نفسه ، وقوله الجنيد رضى الله عنه مشعر أن سائله لم يكن إلا صاحب عقد معين ، فأجابه بجواب كل يفيد الكل معرفته بالمعرفة بالله فرماه إلى ما فوق معتقده ، فإن من كان على ذكر صافيا لا لون له ظهر الحق له بحسبه كما هو تعالى فى نفسه (وإذا صلينا نحن كان لنا الاسم الآخر فكنا فيه كما ذكرناه فى حال من هو له هذا الاسم فنكون عنده بحسب حالنا ، فلا ينظر إلينا إلا بصورة ما جئنا بها ، فإن المصلى هو المتأخر عن السابق فى الحلبة) وذلك لأن مرآة الحق تظهر على ما نحن عليه فنكون عنده إلا بحسب حالنا فى صلاتنا ، ولو كنا فيه بحسبه فقد كملت صلاتنا كصلاة أهل الكمال الراسخين فى العلم (وهو قوله تعالى - كل قد علم صلاته وتسبيحه - أى رتبته فى التأخر فى عبادة ربه وتسبيحه الذى يعطيه من التنزيه استعدادا ، فما من شئ إلا وهو يسبح بحمد ربه الحليم الغفور) أى كل شئ قد علم رتبته فى التأخر وجوده عن ربه بمظهريته له التى هى عبادته

لربه ، وتبهيجه الخاص به بتقريبه عما يخصه من الكمالات الإلهية ربه عن نفسه للداني لكل ممكن ، ونقصه الخاص به بمقتضى عينه وهو تقييده بأحكام عينه ، وقصور استعداده عن قبول جميع كمالات الوجود إلا ما يخصه من النقائص ، وبمحمده بما يظهر من الكمالات الثبوتية التى يقبلها من ربه الحليم الذى لا يعجل بعقوبة نقائصه ، الغفور الذى يستر نقائصه وظلمته الإمكانيات وميات تقصيره عن قبول سائر الكمالات بنور وجوبه ، ووجود تجليات صفاته التى يظهر بما فيه (ولذلك) أى ولأن لكل شئ تسبيحا يخصه (لانفقه تسبيح العالم على التفصيل واحدا واحدا ، ثم مرتبة يعود الضمير على العبد المسيح فيها فى قوله - وإن من شئ - إلا يسبح بحمده - أى بحمد ذلك الشئ فالضمير الذى فى قوله بحمده يعود على الشئ : أى بالثناء الذى يكون عليه) يعنى : ثم إن فى وجوه كل شئ مرتبة فيها يعود الضمير فى بحمده إلى العبد المسيح ، وذلك لأن لكل موجود مرتبة فى الوجود المطلق ، والمقيد هو المطلق مع التعيين الذى يقيد به كمالات ومحمد مختصة به وكمالات يشترك فيها مع غيره ، فهو بالقسم الأول بحمد نفسه : أى هوية الحق المقيدة بقيد تعين ، وينزه عن النقائص التى يقابلها لأن تلك المحامد لا تظهر على الوجه الذى ظهرت فيه إلا منه وله لا من غيره ، كما أنه بالقسم الثانى بحمد ربه : أى الهوية المطلقة فهو بلسان مرتبته بحمده بكمالاته المختصة به وجوده الظاهر هو به ، بل بحمد بوجوده الخاص به عينه الثابتة التى هذه المحامد خواصها فيها فأظهرها الوجود الحق لها ووصفها به كما أنه بلسان هويته المطلقة بحمد ربها ، فليس الحمد والثناء إلا لله ومن الله فى الحالين ، وكذلك فى تسبيحه نزه نفسه عن النقائص الكونية الخصوصية بما عدها من الأشياء معينة (كما قلناه فى المعتقد أنه إنما ينشئ على الإله الذى فى معتقده وربط نفسه به ، وما كان من عمله فهو راجع إليه فما أنشئ إلا على نفسه ، فإنه من مدح الصنعة فإنما مدح الصانع بلا شك ، فإن حسننا وعدم حسننا راجع إلى صانعها ، وإله المعتقد مصنوع للناظر فيه فهو صنعته فثناؤه على ما اعتقده ثناؤه على نفسه ، ولهذا يلزم معتقد غيره ولو أنصف لم يكن له ذلك ، إلا أن صاحب هذا المعبود الخاص جاهل بلا شك فى ذلك لا اعتراضه على غيره فيما اعتقده فى الله ، إذ لو عرف ما قال الجنيد لون الماء لون إنائه ، لسم لكل ذى اعتقاد ما اعتقده وعرف الله فى كل صورة وفى كل معتقد) هذا تشبيه بحمد الشئ نفسه : أى فى وجوده الخاص بلسان المرتبة بحمد المعتقد الإله الذى يعتقده ، فإن ذلك الحمد يرجع إلى نفسه لأن ذلك الإله من عمله وصنعته لأنه تخيله فهو مصنوع له والثناء على

الضمير المنسوب فى يعطيه يرجع إلى الحق ، واستعداده قاهر يعطيه ، وضميره يرجع إلى كل بحمد ربه ، الحليم الذى لا يعاجل بالعقوبة للذنبين ، الغفور الذى يستر ذنوب العباد ، فكان لكل شئ تسبيح خاص لربه الخاص الحليم الغفور له بالى .

الصنع ثناء على الصانع فهو يثنى على نفسه بذلك الثناء ، إلا أن الأشياء بالطبع مثنية على أنفسها حامدة لها ولا تدم غيرها فهي حاملة بلأهلها الذي تعين بأعيانها فهي حاملة بصلاتها وتسبيحها ، بخلاف الجاهل فإنه لاستحسانه صنعته ومحبتة إياه يدم معتقد غيره ، وذلك لأن مصنوعه يلائمه ، ومصنوع غيره لا يلائمه فيذمه (فهو ظان ليس بعالم فلذلك قال تعالى « أنا عند ظن عبدي بي » أى لا أظهر له إلا فى صورة معتقده فإن شاء أطلق وإن شاء قيد ، قاله المعتقدات تأخذه الحدود فهو الإله الذى وسعه قلب عبده ، فإن الإله المطلق لا يسعه شئ لأنه عين الأشياء وعين نفسه ، والشئ لا يقال فيه يسع نفسه ولا لا يسعها فافهم ، والله يقول الحق وهو يهدى السبيل) إنما قال تعالى « أنا عند ظن عبدي » لأنه بكل شئ محيط بأحدثه المطلقة فلا بد أن يحيط بجميع الصور الحسية والخيالية والوهمية أو بالعقلية الظنية والعلمية ، فعل أى وجه يكون ظن العبد فى معتقده من تشبيه حسى أو خيالى أو وهمى أو تنزيه عقلى ، فأنه هو الظاهر بصورة معتقده ذلك ، ولا يظهر له إلا بتلك الصورة أطلق أو قيد ، والإطلاق ليس من شأن العقل وما دونه من المدركات لأن العقل مقيد إلا المقيد بقيد الإطلاق ، فإنه أيضا مقيد لا مطلق من حيث هو بالحقيقة ، فلا بد لإله المعتقدات أن تأخذه الحدود المميز بعضها عن بعض ، فهو الذى وسعه قلب العبد المؤمن بالإيمان العينى ، فإن المعتقد لا يكون إلا فى القلب ، وأما الإله المطلق الذى هو عين كل شئ فلا يسعه شئ إلا قلب العارف الذى هو عين الكل ، فإنه متقلب مع الحق فى إطلاقه وتقيده لتجرده عن تعينه ، وتعينه لفنائته فى الحق وبقائه ، فهو قلب الحق متعين بالتعين الأول الحق الذى يستهلك جميع التعينات فيه ، وأما قوله : الشئ لا يقال ومع نفسه ولا لا يسعها ، فالمراد أنه لا يقال إنه عرف بحسب الحس ، وأما بحسب العلم فقد يسع نفسه فإن الله يقول - وسع ربى كل شئ علما - وعن قول الملائكة - ربنا وسعت كل شئ رحمة وعلما - ولا شك أنه تعالى عالم بذاته فهو يسع نفسه علما وكيفا ، وقال الشيخ فى الفص الإسحاق بهذه العبارة لو أن ما لا يتناهى وجوده إلى آخر ما قال ، ومثله أجل وأعلى منصباً من أن يكون فى كلامه تناقض حاشاه من ذلك فهو محمول على أن الأمر تنزيه وتشبيه ، والله تعالى لا يكون مشهودا بالبصر من حيث التنزيه كما ذكر فى قوله تعالى - لا تدركه الأبصار - بل يكون معلوما بالقلب ويكون مشهودا بالبصر من حيث التشبيه ، والظاهر فى صورة المعتقد لا يكون إلا مشهودا ، فن ثم قال : هو الذى يسعه عبده المؤمن : أى من حيث الشهود ولا يسعه

ظهور الحق فى قلب عبده غير ظهوره فى مرتبة إطلاقه ، فالحق واحد حقيق والعدد بحسب الأسماء والصفات فى مرتبة يقال الإله المطلق وفى مرتبة الإله المحدود وغير ذلك من المراتب فالأمر واحد فافهم بالله .

شيء من حيث الإطلاق ، وأعني بالتشبيه والتنزيه الإطلاق والتقييد ، وقد مر مثل هذا
التنزيه والتشبيه في شرح قوله - ليس كمثل شيء وهو السميع البصير - .
وليكن هذا آخر ما أردنا إيراد ، والله تعالى هو البالغ أمره ومراده ، اللهم أعصمنا
من الخطأ والزلل في الإراد ، ووفقنا في العلم والقول والعمل للحق والصواب والسداد ،
وهو حسبنا ونعم الوكيل .

بحمد الله تعالى قد تم طبع كتاب :

شرح الأستاذ الفاضل والعالم الكامل

الشيخ عبد الرزاق القاشاني على فصوص الحكم

مصححاً بمعرفة لجنة التصحيح

بشركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر

القاهرة في { ٢٠ محرم سنة ١٤٠٨ هـ
١٣ سبتمبر سنة ١٩٨٧ م

مدير عام الشركة
نبيل محمود الحلبي

ملاحظ المطبعة
رجب أحمد علام

فهرست

صفحة	صفحة
٣	خطبة الشارح
٧	مقدمة الكتاب
١١	فص حكمة إلهية في كلمة آدمية
٣٣	فص حكمة نفثية في كلمة شيثية
٥٤	فص حكمة سبوحية في كلمة نوحية
٧٣	فص حكمة قدوسية في كلمة إدرسية
٨٦	فص حكمة مهيمية في كلمة إبراهيمية
٩٨	فص حكمة حقية في كلمة إسحاقية
١١٣	فص حكمة عليية في كلمة إسماعيلية
١٢٤	فص حكمة روحية في كلمة يعقوبية
١٣٣	فص حكمة نورية في كلمة يوسفية
١٤٩	فص حكمة أهدية في كلمة هودية
١٦٦	فص حكمة فتوحية في كلمة صالحية
١٧٣	فص حكمة قلبية في كلمة شعيبية
١٨٨	فص حكمة ملكية في كلمة لوطية
١٩٥	فص حكمة قدرية في كلمة عزيرية
٢٠٧	فص حكمة نبوية في كلمة عيسوية
٢٣٠	فص حكمة رحمانية في كلمة سليمانية
٢٤٤	فص حكمة وجودية في كلمة داودية
٢٥٤	فص حكمة نفسية في كلمة يونسية
٢٥٩	فص حكمة غيبية في كلمة أيوبية
٢٦٧	فص حكمة جلالية في كلمة يحيىاوية
٢٧٢	فص حكمة مالكية في كلمة زكرياوية
٢٧٦	فص حكمة إيناسية في كلمة إلياسية
٢٨٧	فص حكمة إحسانية في كلمة لقمانية
٢٩٤	فص حكمة إمامية في كلمة هارولية
٣٠٣	فص حكمة علوية في كلمة موسوية
٣٢٣	فص حكمة صمدية في كلمة خالدية
٣٢٦	فص حكمة فردية في كلمة محمدية